



# حکمت ترمذی

شیخ الاسلام  
حضرت امام محمد تقی عثمانی صا دامت کاتم  
شیخ الحدیث جتامتہ دارالعلوم کراچ  
کی تقریر یتھامع عرفندی



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ انداز العلوم کراچی

# درسِ ترمذی

مولانا محمد تقی عثمانی کی تفسیر جامع ترمذی

مؤتَبَّہ

مولانا رشید اشرف سیفی

ناشر

مکتبہ دارالعلوم کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم کلکتی  
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ..... ستمبر ۲۰۱۰ء  
فون : 5042280 - 5049455  
ای میل : mdukhi@gmail.com

### ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ہرست ابواب مضامین درس ترمذی جلد اول

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۳۰	منکرین حدیث کے دلائل	۱۲	پیش افظہ
۳۲	نظریہ ثانیہ کی تردید	۱۴	الْمُقَدِّمَةُ
"	نظریہ ثالثہ کی تردید	"	حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۳۴	تدوین حدیث	۱۸	حدیث کی درجہ تسمیہ کے بارے میں اقوال مختلفہ
"	حفظ روایت	۲۰	حدیث کے معنی میں چند متقارب الفاظ
۳۵	دوسرا طریقہ تعامل	۲۲	علم الحدیث کی تعریف
۳۶	تیسرا طریقہ کتابت	۲۳	انواع علم الحدیث
۳۸	عہد صحابہؓ میں احادیث کے مجموعے	۲۴	موضوع علم الحدیث
۴۲	حضرت علیؓ کی خدمات	۲۵	علم حدیث کی غرض و غایت
۴۴	حضرت عمرؓ بن عبدالعزیزؓ کا زمانہ	"	شرف و فضیلت علم حدیث
۴۵	دوسری صدی ہجری	"	اجناس العلوم
۴۶	تیسری صدی ہجری میں تدوین حدیث	۵	حجۃ الحدیث
"	صحاح ستہ کے علاوہ چند اہم کتب محدثہ	۲۶	منکرین حدیث کے تین نظریات
"	کا مختصر تعارف	۲۷	نظریہ ادلی کی تردید
		۲۹	چند عقلی دلائل



صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۹۳	امام اعظمؒ کے کبار اساتذہ	۴۹	الروایع المنصفات فی الحدیث
۹۴	امام صاحبؒ کے جلیل القدر تلامذہ	۶۳	طبقات کتب الحدیث باعتبار الصحتہ
۹۶	کتاب الآثار	"	طبقة اولیٰ
۱۰۰	امام ابو حنیفہؒ پر کئے جانے والے اعتراضات	۶۴	امام حاکمؒ کے تساہل کے سبب
"	کا منصفانہ جائزہ	۶۸	دوسرا طبقہ
۱۰۱	امام صاحبؒ کے بکیرانہ جرح و تعدیل کی آراء	۷۰	تیسرا طبقہ
۱۰۶	امام صاحبؒ پر قلب عربیت کا اعتراض	۷۲	چوتھا طبقہ
"	اور اس کا جواب	"	پانچواں طبقہ
۱۰۹	امام صاحبؒ شیخ عبد الوہاب شعرائیؒ کی نظر میں	۷۳	علم حدیث کے کثیر التالیفات معنفین
"	امام صاحبؒ کے مستندات کا مختصر جائزہ	۷۵	طبقات الرواة
۱۱۰	تقلید ائمہ کا مسئلہ	۷۸	اقسام تحمل حدیث
۱۱۱	قرآن کریم اور تقلید	۸۰	احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول قواعد
۱۱۳	تقلید اور حدیث	"	پہلا قاعدہ
۱۱۶	عہد صحابہؓ میں تقلید مطلق	"	دوسرا قاعدہ
۱۱۷	عہد صحابہؓ میں تقلید شخصی	۸۱	تیسرا قاعدہ
۱۱۸	تقلید کے مختلف درجات	۸۳	چوتھا قاعدہ
۱۲۲	تقلید پر اعتراضات	"	پانچواں قاعدہ
۱۲۴	صحاح مسند اور ابن کثیر	"	چھٹا قاعدہ
۱۲۶	اغراض و شروط	۸۵	ساتواں قاعدہ
"		۸۶	آٹھواں قاعدہ
۱۳۰	امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ	"	اصحاب الحدیث و اصحاب الرائے
۱۳۴	جامع ترمذی اور اس کی خصوصیات	۸۹	کوفہ اور علم حدیث
۱۳۷	امام ترمذیؒ کی تصحیح و تحجین	۹۰	امام اعظمؒ رحمہ اللہ اور علم حدیث
۱۳۷		۹۲	امام اعظمؒ کی تابعیت

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۱۶۳	خرجت من وجہ کل خطیئة	۱۳۸	جامع ترمذی اور موضوع احادیث
۱۶۴	وضوء وغیرہ سے صرف صفائے	"	جامع ترمذی کی شرح
	معاف ہوتے ہیں کیا کبھی؟	۱۴۱	عبد حاضرین اسناد احادیث
۱۶۵	بہذا حدیث حسن صحیح	۱۴۲	ہماری اسانید
۱۶۸	الصنائح	۱۴۳	حدیث مسلسل بالاولیة
۱۶۹	باب ماجاء ان مفتاح الصلوة الطہور	۱۴۵	بسم اللہ الرحمن الرحیم
۱۷۰	قال محمد بن یوسف مقارب الحدیث	"	الکلام علی حدیث التسمیة والتعمید
۱۷۱	باب ما یقول اذا دخل الخلاء	۱۴۸	فاقرہ ابی شیخ الشافعی الامین
۱۷۴	وحدیث زید بن ارقم فی اسنادہ اضطراب	۱۵۰	محدث، حافظ، محبت، حاکم
۱۷۷	باب ما یقول اذا خرج من الخلاء	۱۵۱	<b>أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ</b>
۱۷۸	غفرانک، خروج من الخلاء کے		عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
	وقت دعا، مغفرت کی حکمتیں		
۱۸۰	بہذا حدیث حسن غریب	"	باب ماجاء لا تقبل صلوة بغير طہور
۱۸۲	ولا یعرف فی ہذا الباب الا حدیث عائشةؓ	"	قولا حدیثنا
۱۸۳	باب فی النہی عن استقبال القبلة بغائط او بول	۱۵۲	لفظ ابن کثیر کا ہمزہ او وصل
۱۸۷	حنفیہ کی وجہ ترجیح	۱۵۳	قولا خبرنا، "ح" (تحویل)
۱۸۹	مخالفت روایات کا جواب	۱۵۵	ساز جنازہ اور سجدہ تلاوت کے لمحات کا ذکر
۱۹۵	باب ماجاء من الرخصة فی ذلک	۱۵۶	مسئلہ فاقد الطہورین
"	وابن ہبیبہ ضعیف عند اہل الحدیث	۱۵۷	مسئلہ البتار
۱۹۸	باب النہی عن البول قائماً	۱۵۹	ولا صدقة من غلول
۱۹۹	عبد الکریم بن ابی القاریق وہو ضعیف	۱۶۰	تلا الحدیث اصح شیء فی ہذا الباب
۲۰۰	باب ماجاء من الرخصة فی ذلک	"	گوئی الباب
۲۰۲	باب فی الاستنار عند الحاجة	۱۶۱	باب ماجاء فی فضل الطہور
۲۰۳	کان ابی حنیفہ اور ثامر مدق	"	جہزت ابو ہریرہؓ

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۲۳۸	باب فی المغضنة والاستنشاق من كف واحد	۲۰۴	باب کراهۃ الاستنجاء بالیمین
۲۴۱	باب فی تحلیل النجۃ	۲۰۵	باب الاستنجاء بالمحارة
"	غسل یحیہ وتحلیل یحیہ کاملکم	۲۱۰	باب فی الاستنجاء بالمجرین
۲۴۲	باب ماجاء فی مسح الرأس انہ یبدأ بمقدم {	"	قال ابو عیسیٰ حدیثہ مذکور کا منظر اب
	الرأس الى مؤخرہ	۲۱۴	باب کراهیۃ ما یستقی بہ
۲۴۳	باب ماجاء انہ یبدأ بمؤخر الرأس	۲۱۵	قائۃ زادوا انکم من الجن
۲۴۴	باب ماجاء ان مسح الرأس مرۃ	۲۱۶	باب الاستنجاء بالمار
۲۴۵	باب ماجاء انہ یأخذ رأسہ ما جدیداً	۲۱۹	باب ماجاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان {
۲۴۶	باب مسح الاذنین ظاہرہما وباطنہما		اذا ارادوا المحاجة البعد فی المذہب ،
۲۴۷	باب ماجاء ان الاذنین من الرأس	۲۲۰	باب ماجاء فی کراهیۃ البول فی المغتسل
۲۴۹	باب فی تحلیل الاصابع	"	ان عامة الوسواس منہ و سادس کی حقیقت
۲۵۰	باب ماجاء وبل الاعقاب من النار	۲۲۲	باب ماجاء فی السواک
۲۵۱	الاختلاف بین اہل السنۃ والروافض {	"	مسواک کی شرعی حیثیت
	فی غسلین الرجلین ومسحهما	۲۲۳	مسواک سنت مسلوۃ ہی یا سنت وضو؟
۲۵۴	باب ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ	۲۲۵	مسواک کرنے کا مسنون طریقہ
۲۵۸	باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم {	"	مسواک کس کڑھی کی ہونی چاہئے؟
	کیف کان،	۲۲۶	برش اور منجن وغیرہ کا حکم
"	فاخذ فضل لموہم فشر بہ و هو قائم	۲۲۷	واما محمد فزعم ان حدیث ابی سلمۃ عن زید {
۲۵۹	باب فی البضع بعد الوضوء		ابن خالد امح
۲۶۰	باب فی اسباغ الوضوء	۲۲۸	باب ماجاء اذا استیقظ احدکم من منامہ {
"	باب الیمن دل بعد الوضوء		فلایغسل یدہ فی الاناء
۲۶۱	باب ما یقال بعد الوضوء	۲۳۰	باب فی التیمۃ عند الوضوء
۲۶۲	باب الوضوء بالماء	۲۳۳	باب ماجاء فی المغضنة والاستنشاق
۲۶۴	باب الوضوء لكل مسلوۃ	۲۳۸	و لبعض اہل الکوفۃ سے امام ترمذی کی مراد

صفحہ	ابواب ومضامین	صفحہ	ابواب ومضامین
۳۱۴	ولا تعرف لابرئیم لقی ساما من عائشہ	۲۶۴	نقال ہذا اسناد مشرقی
۳۱۵	ازواج مطہرات کے اپنی گھر لو اور عجمی زندگی سے متعلق لوگوں کو باخبر کرنے کی حکمت	۲۶۵	باب فی وضوء الرجل والمرأة من إتيان واحد
۳۱۶	باب الوضوء من التقي والزفاح	۲۶۶	باب ماجاء ان الماء لا يجتمع شئ
۳۲۰	باب الوضوء بالنبيذ	۲۶۷	حدیث بربضاعة
۳۲۱	باب فی کراہیۃ رد السلام غیر متوضئ	۲۶۸	حدیث لہتین
۳۲۲	باب ماجاء فی سور الکلب	۲۶۹	باب فی ما البحرانہ لمورد
۳۲۶	باب ماجاء فی سور البقرة	۲۷۰	سمندر کے حلال و حرام جانور
۳۲۸	باب المسح علی الخفين	۲۷۱	سبک طافی کی حلت و حرمت
۳۲۹	باب المسح علی الخفين للسافر والمقيم	۲۷۲	جھینگی کی حلت و حرمت
۳۳۲	باب فی المسح علی الخفين اعلاه واسفله	۲۷۳	باب التشدید فی البول
۳۳۳	وہذا حدیث معلول	۲۷۴	قبروں پر بھول چڑھانے اور
۳۳۴	باب المسح علی الجوربین والعلین	۲۷۵	شاخیں کاٹنے کا حکم
۳۳۶	باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والعمامة	۲۷۶	باب ماجاء فی نفع بول الغلام قبل ان یطعم
۳۳۸	باب ماجاء فی الغسل من الجنابة	۲۷۷	باب ماجاء فی بول یاوکل لمحہ
۳۳۹	باب ان تنقض المرأة شعرها عند الغسل	۲۷۸	تداوی بالمحرم کا حکم
۳۴۰	باب ماجاء ان تحت كل شرة جنابة	۲۷۹	مشکلہ اور قصاص بالمثل کا حکم
۳۴۱	باب فی الوضوء بعد الغسل	۲۸۰	باب ماجاء فی الوضوء من الزکوة
۳۴۲	باب ماجاء اذا التقی الختانان وجلسا	۲۸۱	باب الوضوء من النوم
۳۴۳	باب فیمن یستيقظ ویری الملاء ولا یدکر احتلاما	۲۸۲	باب الوضوء مما غیرت النار
۳۴۴	باب ماجاء فی المتی والمذی	۲۸۳	باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار
۳۴۶	باب فی المذی یعیب الثوب	۲۸۴	باب الوضوء من النوم اللیل
۳۴۷	باب فی المتی یعیب الثوب	۲۸۵	باب الوضوء من من الذکر
۳۵۲	باب فی الجنب یتام قبل ان یتغسل	۲۸۶	باب ترک الوضوء من القبلة
		۲۸۷	لأنه لا یصح عندهم لمال الاستناد

صفحہ	ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۳۷۵	باب ماجاء فی الحائض تتناول الشئ { من المسجد	۳۵۵	باب ماجاء فی مصافحة الجنب
۳۷۶	باب ماجاء فی کراہیۃ اتیان الحائض	۳۵۵	باب ماجاء فی المرأة تری فی المنام مثل ما یرى الرجل
۳۷۷	اتیان فی دبر المنکوحہ کی حرمت	۳۵۷	باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء
"	کاہن کے پاس جانے کا حکم	"	باب فی المستحاضۃ
"	باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک	۳۶۰	اقل و اکثر مدت حیض و طہر
۳۷۸	باب ماجاء فی غسل دم بعض من الثوب	۳۶۱	الوان دم حیض مستحاضہ کی قسمیں
۳۷۹	باب ماجاء فی کم حکمت النفساء	۳۶۲	مبتدئہ کا حکم
۳۸۰	باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نساء بغسل واحد	"	مقارنہ کے احکام
۳۸۱	باب ماجاء اذا اراد ان یعود توفاً	۳۶۳	میزرہ کا حکم
"	باب ماجاء اذا اتممت الصلوۃ ووجد احدکم الخطاء فلینبأ بالخطاء	۳۶۵	متحیرہ کے احکام
"	باب ماجاء فی الوضوء من الموطئ	۳۶۷	باب ماجاء ان المستحاضۃ تتوفاً لکل صلوۃ
۳۸۲	ان فی امرأة المیل ذیلی و امشی فی المکان القذر	۳۶۹	باب فی المستحاضۃ انہا یصح بین یصلو لہین
"	باب ماجاء فی التیمم	"	بغسل واحد سائر کب باہرین
۳۸۳	تیمم میں کتنی ضرعیں ہوں گی !	۳۷۲	باب ماجاء فی الحائض انہا لا تقضی الصلوۃ
"	مسجد میں کہاں تک کیا جائے گا !	"	باب ماجاء فی الجنب والحائض انہما لا یعتبرا ان العصر ان
۳۸۴	باب (بلا ترجمہ)	"	جنبی اور حائضہ کے لئے تلاوت کی
۳۸۹	میں مصحف کے لئے طہارت شرط ہی یا نہیں !	۳۷۳	کتنی معتد ار ناجائز ہے ؟
"	باب ماجاء فی البول یصیب الارض	"	تلاوت اگر بقصد تبرک و دعاء ہو تو اس کا کیا حکم ہے !
۳۹۲	أَبْوَابُ الصَّلَاةِ	۳۷۳	باب ماجاء فی مباشرۃ الحائض
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	۳۷۴	"

صفحہ	ابواب ومضامین	صفحہ	ابواب ومضامین
۳۱۲	قوله ما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم { صلوۃ لوقبھا الآخرۃ یمین الخ}	۳۹۲	مسئلۃ الامرار سے قبل کوئی { نماز نہ پڑھیں یا نہیں ؟
۳۱۵	باب ماجاء فی السہو عن { وقت صلوۃ بعصر	۳۹۳	باب ماجاء فی مواقیف الصلوۃ { عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ،
۳۱۶	باب ماجاء فی تعجیل الصلوۃ اذا اخرها الامم { قوله فان صلیت لوقبھا كانت لك نافلۃ	"	حدیث امامت جبریلؑ
"	باب ماجاء فی النوم عن الصلوۃ { قوله " فلیصلہا اذا ذکرہا "	۳۹۴	ابتداء وقت ظہر ، سایۃ اصلی
۳۱۷	باب ماجاء فی الرجل یسئ الصلوۃ { باب ما جاء فی الرجل تقوۃ الصلوات { بایۃ ینیباً	۳۹۵	انتهاء وقت ظہر اور ابتداء وقت عصر
"	باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ بعد العصر { وبعد الفجر	۳۹۷	انتهاء وقت مغرب اور ابتداء وقت عشاء
۳۱۹	باب ماجاء فی الرجل یسئ الصلوۃ { باب ما جاء فی الرجل تقوۃ الصلوات { بایۃ ینیباً	۳۹۸	انتهاء وقت عصر
"	باب ماجاء فی الصلوۃ الوسطیٰ انہا العصر { باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ بعد العصر { وبعد الفجر	۳۹۹	انتهاء وقت عشاء
۳۲۲	باب ماجاء فی الصلوۃ الوسطیٰ انہا العصر { باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ بعد العصر { وبعد الفجر	۴۰۰	ہذا وقت الانبیاء من قبلک
۳۲۳	باب ماجاء فی الصلوۃ الوسطیٰ انہا العصر { باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ بعد العصر { وبعد الفجر	۴۰۱	باب منه ، وحدیث محمد بن فضیل خطا
۳۲۵	باب ماجاء فی الصلوۃ بعد العصر { باب ماجاء فی الصلوۃ قبل المغرب { باب ماجاء فیمن ادرك ركعة من العصر { قبل ان تغرب الشمس	"	باب ماجاء فی التعلیل بالفجر
۳۳۰	باب ماجاء فی الصلوۃ قبل المغرب { باب ماجاء فیمن ادرك ركعة من العصر { قبل ان تغرب الشمس	۴۰۷	باب ماجاء فی تعجیل بالنظر
۳۳۳	باب ماجاء فی الجمع بین الصلوۃین { باب ماجاء فی بدء الاذان { باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان { باب ماجاء فی افراد الاقامة { باب ماجاء فی الترسل فی الاذان { باب ماجاء فی ادغال الاصبع الاذن عند الاذان	۴۰۸	باب ماجاء فی تاخیر النظر فی شدۃ الحر
۳۴۰	باب ماجاء فی الجمع بین الصلوۃین { باب ماجاء فی بدء الاذان { باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان { باب ماجاء فی افراد الاقامة { باب ماجاء فی الترسل فی الاذان { باب ماجاء فی ادغال الاصبع الاذن عند الاذان	"	قوله " فان شدۃ الحر من فجع جہنم
۳۵۰	باب ماجاء فی بدء الاذان { باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان { باب ماجاء فی افراد الاقامة { باب ماجاء فی الترسل فی الاذان { باب ماجاء فی ادغال الاصبع الاذن عند الاذان	"	باب ماجاء فی تعجیل العصر
۳۵۳	باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان { باب ماجاء فی افراد الاقامة { باب ماجاء فی الترسل فی الاذان { باب ماجاء فی ادغال الاصبع الاذن عند الاذان	۴۱۱	سورج کے " بین قدر فی الشیطان " { ہونے کا مطلب ،
۳۵۷	باب ماجاء فی افراد الاقامة { باب ماجاء فی الترسل فی الاذان { باب ماجاء فی ادغال الاصبع الاذن عند الاذان	۴۱۱	باب ماجاء فی وقت صلوۃ العشاء الآخرۃ
۳۶۲	باب ماجاء فی الترسل فی الاذان { باب ماجاء فی ادغال الاصبع الاذن عند الاذان	۴۱۲	باب ماجاء فی کراہیۃ النوم قبل العشاء { والسمر بعدہا ،
"	باب ماجاء فی ادغال الاصبع الاذن عند الاذان	۴۱۳	باب ماجاء فی الرخصۃ فی السمر بعد العشاء
"	باب ماجاء فی ادغال الاصبع الاذن عند الاذان	۴۱۴	باب ماجاء فی الوقت الاول من لفضل

صفحة	ابواب ومضامين	صفحة	ابواب ومضامين
۴۸۱	باب ماجاء في الرجل يعلل { وصده ثم يدرك الجماعة {	۴۶۳	باب ماجاء في التثويب في الفجر
۴۸۳	باب ماجاء في الجماعة في مسجد { فترصل فيه مرة {	۴۶۴	باب ماجاء ان من اذن فهو يقسم
۴۸۵	باب ماجاء في اقامة الصفوف	۴۶۵	باب ماجاء في كراهية الاذان بغير وضوء
۴۸۶	باب ماجاء ليليني منكم اولو الاعلام والنبأ	۴۶۶	باب ماجاء ان الامام احمق بالاقامة
۴۸۷	باب ماجاء في كراهية { الصف بين السواري {	۴۶۷	باب ماجاء في الاذان بالليل
۴۸۸	باب ماجاء في الصلوة خلف الصف وصدء	۴۶۸	اذان فخر طلبة فخرهم هل يدري جاسقني بئس
۴۸۹	باب ماجاء في الرجل يعلل ومذرجل	۴۶۹	احسان كد لائل
۴۹۰	باب ماجاء في الرجل يعلل مع الرجلين	۴۷۰	تحقيق ان الاذان قبل الفجر كان للتيسير
۴۹۱	باب ماجاء في الرجل يعلل { ومعه رجال ونساء {	۴۷۱	باب ماجاء في كراهية المخروج { من المسجد بعد الاذان {
۴۹۱	باب من احمق بالامامة	۴۷۲	باب ماجاء في الاذان في السفر
۴۹۲	باب ماجاء اذا اتم احدكم الناس فليخفف	۴۷۳	باب ماجاء في فضل الاذان
۴۹۳	باب ماجاء في تحريم الصلوة وتحليلها	۴۷۴	باب ماجاء ان الامام متامن والمؤذن يؤتمن
۴۹۴	قوله وتحريمها التكبير	۴۷۵	باب ما يقول اذا اذن المؤذن
۴۹۵	قوله وتحليلها التسليم	۴۷۶	باب ماجاء في كراهية ان يأخذ { المؤذن على الاذان احسرا {
۴۹۶	باب في نشر الاصابع عند التكبير	۴۷۷	اجرت على الطاعات كما مسئلة
۴۹۷	باب في فضل التكبير الاول	۴۷۸	باب منه ايضا
۴۹۸	باب ما يقول عند افتتاح الصلوة	۴۷۹	باب ماجاء كم فرض الله على { عباده من الصلوات {
۴۹۹	باب ماجاء في ترك الحجر { بسم الله الرحمن الرحيم {	۴۸۰	حكمة نسخ الخمسين الى الخمس
۴۹۹	تفتيح مراديب	۴۸۱	باب في فضل الصلوات الخمس
			باب ماجاء في فضل الجماعة
			باب ماجاء فيمن سمع النداء فلا يجيب

ابواب و مضامین	صفحہ	ابواب و مضامین
۵۱۲ باب ماجار فی التائین	۴۹۹	اولہ مذاہب
۵۱۳ تائین کس کا وظیفہ ہے؟	۵۰۴	حنفیہ کے دلائل
۵۱۴ بحث جہر التائین والاخفاء بہ	۵۰۵	باب فی افتتاح القراءۃ {
۵۱۷ سماع علقمہ عن ابیہ وائل بن حجر		بالمحمد وندریب العالمین {
۵۱۸ روایت سفیان کی وجہ ترجیح {	۵۰۵	بسم اللہ جسز و قرآن کر یا نہیں؟
اور اُن کے جوابات {	۵۰۶	احناف کے دلائل
۵۲۱ شعبہ کی روایت کی وجہ ترجیح	۵۰۸	باب ماجار اتہ لاصلوۃ {
۵۲۶ باب ماجار فی السکتین		إلا بفاتحۃ الكتاب {

تمت الفہارس بعون اللہ و لطفہ

## اشعار

حضرت شاہ صاحب ..... ام العصر ستاذ المحدثین حضرت العلامة  
 مولانا انور شاہ صاحب کشمیری قدس سرہ  
 احقر ..... استاذنا المحترم مولانا محمد تقی عثمانی دام اقبالہم  
 مرتب ..... رشید اشرف سیلفی عفی عنہ

—————



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## بیش لفظ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى،

پچھلے تقریباً دس سال سے دارالعلوم کراچی میں جامع ترمذیؒ کا درس احقر کے سپرد ہے، احقر کو ہمیشہ یہ احساس رہا ہے کہ درس حدیث کے لئے جو علمی و عملی صلاحیتیں درکار ہیں، احقر ان سے ہی دامن ہے، اور کسی بھی اعتبار سے اس لائق نہیں ہے کہ درس حدیث کی ذمہ داری قبول کرے، لیکن چونکہ اس درس کی مسند پر احقر کو بزرگوں کی طرف سے بٹھایا گیا تھا، اس لئے تعیل حکم کو آئندہ کے لئے قالی نیک سمجھ کر یہ خدمت قبول کی جواب تک جاری ہے،

ابتداء میں جب میں نے اپنی نااہلی کے شدید احساس سے لرزتے ہوئے ترمذی شریف کا درس شروع کیا تو مجھے دوردور یہ تصور بھی نہ تھا کہ میں کبھی اپنے درس کی تقریر کو مرتب اور شائع کرنے پر آمادہ ہو سکوں گا، کیونکہ درس کی تقاریر کی اشاعت انہی حضرات کو سمجھی ہے جو اس کے واقعی اہل ہوں، میں کیا؟ اور میری تقریر کیا؟ جو اسے شائع کرنے کی کوشش کی جائے۔۔۔ لیکن چند سال کے بعد خشکات کی وجہ سے میں اس کتاب کی ترتیب و اشاعت پر راضی ہو گیا جو آج آپ کے سامنے ہے، اس کی وجہ یہ تھی کہ درس حدیث، اور بالخصوص صحیح بخاریؒ اور جامع ترمذیؒ کے درس میں جو تقریر ہوتی ہے اور جو مباحث بیان کئے جاتے ہیں، طلباء کے پاس ان کا محفوظ رہنا بوجہ ضروری ہے، یہ مباحث لکھے ہوئے محفوظ ہوں، تو صرف امتحانات کے موقع پر ہی کام نہیں آتے، بلکہ آئندہ کاموں میں بھی ان کی ضرورت پڑتی ہے، چنانچہ ان اسباق کی تقریر ضبط کرنے کا معمول شروع سے چلا آتا ہے، شروع میں طلباء کے اندر علمی سہولت اور لکھنے کی مشق اس درجہ ہوتی تھی کہ استاد خواہ کتنی روانی سے

تقریر کر رہا ہو، وہ اس کی تقریر کا کم از کم خلا ساسی وقت اپنے پاس لکھ لیتے تھے، بلکہ ایسا بکثرت ہوتا تھا کہ استاذ کی تقریر اردو میں ہوتی، اور طلباء اسی وقت اُسے عربی زبان میں منتقل کر کے لکھتے تھے، خود ہم نے بھی اپنے اساتذہ کی تقریریں عربی ہی میں قلمبند کی تھیں،

لیکن کچھ عرصے کے استعداد کے اختلاط اور قوت تحریر کی کمی عام ہو چکی ہے، اور اس کی بنا پر طلباء درس میں بیٹھ کر تقریر لکھنے سے عاجز ہوتے جا رہے ہیں، اس مشکل کے حل کے لئے طلباء کے اصرار پر بعض مدارس میں یہ طریقہ چل نکلا ہے کہ استاذ اپنا تقریر طلباء کو باقاعدہ املاء کرتا ہے، احقر نے جب درس ترمذی کا آغاز کیا، تو یہی طریقہ جاری تھا جس کی مجھے بھی پیروی کرنی پڑی، لیکن جعفر نے محسوس کیا کہ اس طریقے سے ایک طرف درس کی تاثیر اس کی رونق اور روانی اور مضامین کی آمد کا خون بہک رہا ہے، اور دوسری طرف درس کی رفتار اتنی سست ہو جاتی ہے کہ آخر سال میں ناقابل برداشت ہو جھ پڑ جاتا ہے، اور متعلقہ مباحث کا کوئی حق ادا نہیں ہو پاتا،

احقر اس املاء کے طریقہ کو ختم کرنا چاہتا تھا، لیکن طلباء بیک زبان یہ کہتے تھے کہ اگر یہ طریقہ نہ رکھا گیا تو درس کی ساری تقریر تو امیں اڑ جائے گی، ہمارے پاس کچھ محفوظ نہ رہے گا، اس مشکل کے حل کے لئے احقر نے چاہا کہ پچھلے سالوں میں جو تقریریں ہوئی ہیں، طلباء انھیں فولڈ کر کر اپنے پاس رکھ لیں، لیکن عملاً اس میں بھی سخت دشواریاں پیش آئیں، بالآخر عاجز آ کر اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ سالانہ گزشتہ کی کسی تقریر کو ایک مرتبہ شائع کر دیا جائے تاکہ طلباء کی یہ شکایت بھی دور ہو سکے اور درس اپنی طبعی رفتار سے بھی محروم نہ ہو، چنانچہ مجھے اس تجویز پر راضی ہونا پڑا،

میرے خواہر زادہ عزیز مولوی رشید امین صاحب سلمہ نے بھی اپنے بڑھنے کے دوران احقر کی تقریر کو ضبط کیا تھا، جب تقریر کی اشاعت کا ارادہ ہوا تو انھوں نے یہ ذمہ داری قبول کی کہ وہ گزشتہ مختلف سالوں کی تقریریں طلباء سے حاصل کر کے اُن کے مباحث کو یکجا کریں، اور انھیں ایک مربوط کتابی شکل دیدیں، احقر نے بھی مطالعہ کے دوران بہت سی یادداشتیں جمع کی ہوئی تھیں وہ بھی احقر نے اُن کو دیں، تاکہ وہ ان سب کو ملا کر ایک جامع صورت دے سکیں،

عزیز موصوف سلمہ نے یہ کام انا، اللہ جس محنت، لگن، عرق ریزی اور قابلیت کے ساتھ انجام دیا، وہ احقر کے لئے باعثِ صدامینان و مسرت ہے، اور اس برآں کے لئے دل سے دعائیں نکلتی ہیں، انھوں نے چار پانچ سالوں کی تقریریں سامنے رکھ کر پہلے انھیں یکجا کیا، پھر تقریر میں احادیث کے جتنے حوالے آئے تھے اُن سب کو اصل و آخذ میں نکال کر ان کی تخریج بھی درج کی اور ان کا

اصل متن بھی نقل کیا جو حوالے نامکمل تھے انھیں مکمل کیا، احقر نے مطالعہ کے دوران جو بادداشتیں لکھی تھیں، انھیں بعض جگہ تفسیر کے اصل متن میں سموریا، اور بعض جگہ انھیں حواشی کی صورت میں درج کر دیا، اور پھر بعض مقامات پر اپنی طرف سے بھی کچھ مفید حواشی لکھے ہیں رادریہ وہ حواشی ہیں جن کے آخر میں "از مرتبہ عفی عنہ" لکھا ہوا ہے، غرض اس تفسیر پر کو اپنی طرف سے مکمل، مفید اور جامع بنانے میں انھوں نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا، اللہ تعالیٰ انھیں اس خدمت کا بہترین صلہ دینا و آخرت میں عطا فرمائیں، اُن کے علم و عمل میں مزید ترقیات عطا فرمائیں، اور انھیں مزید علمی و دینی خدا کی توفیق بخشیں، آمین،

احقر کو اگرچہ اپنی مصروفیات کے سبب اس تقریر پر نظر ثانی کا موقع نہیں مل سکا، اور نہ میں ترتیب جدید کے بعد اسے باستیعاب دیکھ سکا ہوں، لیکن عزیز موصوف سلمہ در رب ترتیب حقر سے مشورے کرتے رہے ہیں، اور انھوں نے جس محنت کے ساتھ یہ کام کیا ہے اس کے پیش نظر احقر کو اطمینان ہے کہ یہ کتاب اپنی موجودہ شکل میں قابل اشاعت ہے، البتہ احقر کو اپنی طبیعت کا پورا اعتراف ہے جس کی وجہ سے اس میں غلطیاں رہ جانے کا بھی امکان ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی جگہ ضبط و ترتیب میں کوئی خلل رہ گیا ہو، لیکن میں اس امید پر اسے شائع کر رہا ہوں کہ انشاء اللہ اہل علم کی نظر سے گزرنے کے بعد اس کی غلطیوں کی اصلاح ہو سکے گی، جو حضرات اس کی کسی غلطی کی نشاندہی فرمائیں گے وہ براہ راست احقر پر احسان کریں گے، جس کے لئے میں مشکور گزار ہوں گا،

جہاں تک طلباء کا تعلق ہے امید ہے کہ انشاء اللہ یہ کتاب ان کی درسی ضروریات میں ممد و معاون ہوگی، اور اس میں حدیث و فقہ کے فنی مباحث مفصل شرح کے مقابلہ میں شاید زیادہ انضباط کے ساتھ اُن کے سامنے آجائیں گے، نیز بعض جدید مسائل جو سابقہ شرح میں دستیاب نہیں ہو سکے، ان کا کم از کم تعارف اُن کے سامنے ہو جائے گا، خاص طور سے کتاب النکاح سے کتاب التباس تک کے مباحث ایسے ہیں جو شرح کے ناتمام رہ جانے کی بنا پر عموماً طلباء کے سامنے نہیں آتے، امید ہے کہ یہ کتاب انشاء اللہ..... اُن مباحث میں بھی طلباء کی مفید خدمت کر سکے گی،

آخر میں طلباء سے چند گزارشات کرنا چاہتا ہوں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ دورہ حدیث کے اسباق میں جو طویل فنی مباحث بیان ہوتے ہیں اُن کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ انھیں لفظ بلفظ یاد کیا جائے، اور نہ یہ توقع رکھی جاسکتی ہے کہ یہ

مباحث اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ ہمیشہ یاد رہیں گے، لیکن ان مباحث کا مقصد دراصل یہ ہو کر ان کے ذریعہ طلباء علم حدیث کے مباحث کی نوعیت سمجھ سکیں، اور انھیں اس علم و فن سے ایک مناسبت پیدا ہو جائے جو ان کے آئندہ مطالعہ کی راہ ہموار کر سکے، نیز ان مباحث کا اصل مقصد طلباء میں جذبہ تحقیق پیدا کرنا ہے، لہذا طلباء کو صرف تقریر پڑھنے پر ہرگز اکتفا نہیں کرنا چاہئے، بلکہ تقریر میں جو باتیں بیان کی جا رہی ہیں ان کو اچھی طرح سمجھ کر اپنی بساط کی حد تک ان کا تنقیدی جائزہ لینا چاہئے، ان مباحث میں کھود کرید کر اپنی ذہن میں سوالات تیار کرنے چاہئیں، ان سوالات کو اولاً استاذ سے حل کیا جائے اور ثانیاً ضرورت ہو تو متعلقہ غیر لسانی کتابوں میں ان کا حل تلاش کیا جائے، ایک اچھے طالب علم کی پہچان یہی ہے کہ اس کے دل میں اگر کوئی سوال پیدا ہو تو جب تک اس کا تشفی بخش جواب معلوم نہ ہو جائے، اُسے چین نہ لگے، اُستاز اپنے درس کے دوران اپنے مطالعہ اور تحقیق کے نتائج بیان کرتا ہے، لیکن کوئی بھی استاذ یہ عوامی نہیں کر سکتا کہ اس نے اپنی تقریر میں تمام ممکنہ پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے، اور اس کے بعد کوئی سوال یا اشکال باقی نہیں رہا، طلباء کو چاہئے کہ وہ استاذ کی تقریر کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد علم کی صرف چند ٹیپوں پر قناعت نہ کریں، بلکہ علم کی نہ ملنے والی طلب اور نہ سمجھنے والی پیاس پیدا کریں، دورۂ حدیث کے ان مباحث کا مقصد یہی پیاس پیدا کرنا ہے، اور اگر یہ پیاس پیدا نہ ہوئی تو صرف تقریر رٹ لینے سے امتحان میں رسمی کامیابی تو شاید ہو جائے، لیکن ان تقریروں کا اصل مقصد حاصل نہیں ہوگا،

دوسری گزارش یہ ہو کر آجکل اکثر طلباء اپنی ساری توجہ تقریر میں بیان کئے جانے والے فنی مباحث پر مرکوز رکھتے ہیں، لیکن متن حدیث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتے حالانکہ یہ فنی مباحث تو زوائد کی حیثیت رکھتے ہیں، علم حدیث کا اصل مغز تو احادیث کا متن ہی ہے، اس لئے طلباء سے احقر کا التماس ہے کہ وہ تقریر کی موٹنگائیوں میں اُلجھ کر متن حدیث سے غافل نہ ہوں، بلکہ حدیث کے متن کو جتنا ہو سکے یاد کرنے اور اس کا مفہوم اچھی طرح سمجھنے پر پوری توجہ دیں، تقریر کا اصل فائدہ اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب اصل حدیث اچھی طرح ذہن نشین ہو چکی ہو، درجہ حدیث کو لفظاً و معنی سمجھے بغیر ان فنی بحثوں کو یاد کر لینے کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنے جسم پر لباس پہنے بغیر زیب و زینت کا اہتمام شروع کر دے، طلباء کو اس طرز عمل مکمل پر ہیز کرنا چاہئے،

اور آخر میں سب اہم گزارش یہ ہے کہ انسان علی طور پر کتنا اعلیٰ مقام حاصل کر لے، حدیث کے متن، اس کے اسناد اور متعلقہ مباحث پر اُسے کتنا ہی عبور حاصل ہو جائے، لیکن یہ کتابی علم صرف

ایک ظاہری خول ہے، اور اگر اس کے ساتھ عمل کی روح نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرکاش کی برابر وقعت نہیں رکھتا، حدیث پڑھنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس سے اتباع سنت کا اہتمام پیدا ہو، فضائل اعمال کا شوق بیدار ہو، خدا کے خوف، محبت کی فکر تعلق مع اللہ اور معاشی سے اجتناب میں ترقی ہو، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت میں اضافہ ہو، اگر حدیث پڑھنے کے دوران یہ چیزیں پیدا نہ ہوں تو خواہ کسی نے علی طور پر کتنے مباحثہ اور کر رکھے ہوں اس نے حدیث کا کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا،

لہذا دورہ حدیث کے سال میں پہنچنے کے بعد اپنی زندگی میں ایک نمایاں تبدیلی لانے کی ضرورت ہے، اس زمانہ میں لایعنی مشاغل سے مکمل جہتنباز کر کے دن رات یہ فکر رہنی چاہئے کہ ہمارے اعمال اخلاق ہماری سیرت و کردار ہمارے اقوال و افعال اس سیرت طیبہ کے کتنے موافق ہیں، جو ہم صبح و شام پڑھ رہے ہیں فضائل کی احادیث صرف تلاوت کی چیز نہیں ہیں، اور نہ صرف اس کام کے لئے ہیں کہ انھیں حفظ و تہذیب میں بیان کیا جائے، وہ دراصل ہمارے لئے ہیں ہماری زندگی سنوارنے کے لئے ہیں، اور اگر ہم ان پر عمل نہ کریں تو ان پر عمل کے لئے کوئی دوسری مخلوق پیدا نہیں ہوگی، لہذا سیرہ پڑھنے کے دوران اعمال اخلاق کی اصلاح کی بطور خاص فکر کرنی چاہئے، اور فضائل و مستحبات کا اہتمام کرنا چاہئے، اگر حدیث کے جلی مباحثہ یاد کرنے میں کوئی کمی کوتاہی رہ جائے تو وہ اتنی خطرناک نہیں جتنی خطرناک بات یہ ہے کہ حدیث میں علی ہمارے پیرا کرنے کے باوجود اعمال و حقائق اور سیرت و کردار میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہو، اور اگر خدا بخیر خواہی اس علی ہمارے دل میں خود پسندی، تکبر اور اپنی ذات کا پندار پیدا ہو جائے تو اس سے زیادہ مہلک چیز کوئی نہیں، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان بلاؤں سے محفوظ رکھے، آمین، آخر میں طلباء سے مہربانہ درخواست ہے کہ وہ اس ناچیز کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں، اور اس کتاب سے جب انھیں کوئی فائدہ پہنچے تو حیا و میتہ احقر اور مرتب سلمہ کے لئے دعا فرمادیا کریں،

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ

احقر  
محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

خارج طلبہ دارالعلوم لاہور  
۱۵ شوال ۱۴۱۸ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَفَى وَسَلَّمَ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آمَنَّا بَعْدُ

## المقدمة

اہل علم کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر علم کے شروع میں خاص طور پر علم حدیث کی ابتداء میں اس علم کے مبادی سے متعلق کچھ مباحث بیان کرتے ہیں، ان مباحث کو ”رؤس ثمانیہ“ کہتے ہیں، جو آٹھ باتوں پر مشتمل ہوتے ہیں:-

- ① علم کی تعریف ② موضوع ③ غرض و فایز ④ وجہ تسمیہ ⑤ علم کی فضیلت ،
  - ⑥ اس علم کی مصنفات کی اقسام ⑦ علم کی تدوین کی تاریخ ⑧ اجناس العلوم میں اس کا مقام ،
- ہم اس علم کے مقدمہ میں جو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں ان میں یہ آٹھوں چیزیں بھی شامل ہوں گی اور ان کے علاوہ کچھ اور ضروری مباحث بھی ہیں، اس لئے اس مقدمہ کے مباحث ”رؤس ثمانیہ“ کی ترتیب سے قدرے مختلف ہوں گے،

### حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لغت عرب کے امام علامہ جوہریؒ نے صحاح میں حدیث کے معنی اس طرح بیان کئے ہیں کہ ”الحدیث الکلام القلیلۃ ولشیرۃ وجمعہ احادیث“ یہ حدیث کے لغوی معنی ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث لغت کے اعتبار سے ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے، اور حدیث کے اصطلاحی معنی میں علامہ کی مختلف عبارتیں ہیں، لیکن یہ اختلاف اقوال یا تو لفظی ہے یا اعتباری، اس موضوع پر سب سے بہترین بحث علامہ طاہر بن صالح الجزائرؒ نے اپنی کتاب —————

”توجیہ النظر فی اصول الاثر“ میں کی ہے، (یہ چودھویں صدی کی ابتداء کے مشہور عالم ہیں اور ان کی کتاب ”توجیہ نظر“ علم اصول حدیث میں بڑی جامع کتاب ہو اور حال ہی میں مدینہ طیبہ سے شائع ہوئی ہے) وہ فرماتے ہیں کہ دراصل حدیث علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں کچھ اور ہے، اور محدثین کی اصطلاح میں کچھ اور اس لئے دونوں کی بیان کردہ تعریفوں میں فرق ہو گیا ہے، اصولیین کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے ”اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله“ اس تعریف میں تقریر بھی داخل ہے، اس لئے کہ افعال کا لفظ اس کو بھی شامل ہو، اسی طرح آپ کے احوال اختیار یہ بھی افعال کے لفظ میں داخل ہو جاتے ہیں، البتہ اس تعریف کی رُو سے وہ روایات حدیث کی تعریف میں نہیں آئیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال غیر اختیار یہ کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً آپ کا خلیہ مبارک، آپ کی ولادت یا وفات کے واقعات کا بیان، لیکن علماء اصول فقہ کے نقطہ نظر سے ایسی روایات کا حدیث کی تعریف سے خارج ہو جانا کچھ مضر نہیں، کیونکہ علماء اصول فقہ کا مقصد حدیث سے استنباط احکام ہے، اول ان کے نقطہ نظر سے حدیث صرف وہ ہے جس سے کوئی حکم مستنبط ہوتا ہو، اور جن روایات میں آپ کے احوال غیر اختیار یہ بیان کئے گئے ہیں ان سے چونکہ کوئی حکم مستنبط نہیں ہوتا اس لئے ان کا حدیث کی تعریف سے خارج ہو جانا علماء اصول فقہ کے نزدیک مضر نہیں، اس کے برخلاف حضرات محدثین آپ کے احوال اختیار یہ و غیر اختیار یہ میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور ان کا مقصد استنباط احکام نہیں بلکہ ہر اُس روایت کو جمع کر دینا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی بھی حیثیت سے منسوب ہو، اس لئے ان کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے: ”اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و احواله“ اب یہ تعریف احوال غیر اختیار یہ کو بھی شامل ہو گئی، اسی تعریف کو حافظ سخاویؒ نے ”فتح المغیث“ ص ۱۲ المدینۃ المنورۃ مشتمل ۱۸۰ میں اس طرح پھیلا یا ہے کہ ”والحدیث لغة ضد القیام و اصطلاحاً ما اُضيف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولاً له أو فعلاً أو تقریراً أو صفة حتی العرکات و السکات فی الیقظة و المنام“

## حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں اقوال مختلفہ

حدیث کی وجہ تسمیہ یعنی اس کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت کے بارے میں

بھی کئی اقوال ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں فرمایا کہ حدیث قدیم کی ضد ہے، کلام اللہ قدیم ہے، اس کے مقابلہ میں کلام الرسولؐ کو حدیث کہہ دیا گیا، حافظ سخاویؒ نے بھی "فتح المغیث" میں اسی کی طرف اشارہ کیا، لیکن یہ وجہ تسمیہ بہت بعید معلوم ہوتی ہے، علامہ عثمانیؒ نے مقدمہ "فتح الملہم" میں ایک لطیف توجیہ ذکر کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ لفظ حدیث "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" سے ماخوذ ہے، دراصل باری تعالیٰ نے اس سورۃ میں آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے تین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، اور ہر انعام پر شکر کرنے کا ایک طریقہ بتلایا ہے:-

① أَلَمْ يَجْعَلْ لَكَ بَيْتًا فَاوْلٰیؕ اِس الْعَالَمِ كَ شُكْرِیْ اَیُّ كَوْبٍ عَلَّمَ دَلَّیَا كَ  
فَاَمَّا اَلِیْسَیْمُ فَلَا تَقْمُرُؕ

② وَوَجَدَ لَكَ عَاقِلًا فَاَعْنٰیؕ اِس كَ مَقَابِلَیْ یَیْ عَلَمُ كَ بَیْ كَ وَ اَمَّا السَّاقِلُ  
فَلَا تَمُرُؕ

③ وَوَجَدَ لَكَ صَاحًا فَهَدٰیؕ اِس مِیْنُ صَالُ" سے مراد احکام و شرائع سے بے خبر ہونا ہے، اور ہدایت سے مراد شرائع کی تعلیم ہی اس نعمت کے شکر کے بارے میں فرمایا گیا: "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ"، یہاں "نعمت" سے مراد شرائع کی تعلیم ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو جن شرائع کی تعلیم فرمائی ہے ان کو آپ دوسروں تک پہنچائیں، آپ نے اپنے قول و فعل کے ذریعہ اس حکم قرآنی کی تکمیل فرمائی لہذا آپ کے اقوال و افعال کا نام "حدیث" رکھا گیا،

علامہ عثمانیؒ کی یہ توجیہ اگرچہ ایک لطیف توجیہ ہے لیکن نکتہ بعد از وقوع کی حیثیت رکھتی ہے، احقر کے نزدیک صاف اور بے غبار بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظ "حدیث" کو مخصوص کر لینا استعارۃ العام بالخافص کی قبیل سے ہے، اور اس استعارہ کے ماخذ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات ہیں، جن میں خود آپ نے اپنے اقوال و افعال کے لئے لفظ "حدیث" استعمال فرمایا، چنانچہ ارشاد ہے: "حَدِّثْ ذَوَاعِنِیْ وَلَا حَرَجَ"





صحیح یہ ہے کہ یہ تمام الفاظ علماء حدیث کی اصطلاح میں مراد ہیں، اور انہیں ایک دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کیا جاتا ہے، البتہ بعض حضرات نے ان اصطلاحات میں فرق کیا اور البتہ جہاں تک روایت کا تعلق ہے اس کا اطلاق بالاتفاق حدیث کے لغوی مفہوم پر ہوتا ہے یعنی کوئی بھی واقعہ یا کوئی بھی قول خواہ وہ کسی کا ہو روایت کہلاتا ہے، باقی چار الفاظ کے بارے میں اختلاف ہے،

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حدیث صرف آنحضرتؐ کے اقوال و افعال اور احوال کو کہتے ہیں، بعض حضرات خبر کو بھی اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن بعض کے نزدیک دونوں میں تباہی کی نسبت ہے، کہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا نام ہو، اور خبر آپ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال و افعال کا، اور بعض کے نزدیک دونوں کے درمیان عموم و خصوص کی نسبت ہے، خبر عام ہے اور آنحضرتؐ اور دوسرے حضرات کے اقوال و افعال کو بھی شامل ہوا اور حدیث صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے،

فقہاء خراسان کی اصطلاح یہ ہے: "ان الحدیث اسم للمرفوع والاثر اسم للموقوف علی الصحابة والتابعین" اسی مناسبت سے امام محمد بن الحسنؒ نے اپنی اس کتاب کا نام جس میں انہوں نے آثار موقوفہ ذکر کئے ہیں کتاب الآثار رکھا ہے، امام غزالیؒ نے بھی اختیار العلوم میں فقہاء خراسان ہی کی اصطلاح کو اختیار کیا ہے، لیکن امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم (ج ۱، ص ۶۳) میں لکھا ہے کہ جمہور خلفہ سلف کے نزدیک حدیث و آثار میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا اطلاق احادیث مرفوعہ و موقوفہ و مقطوعہ سب پر ہوتا ہے علامہ لکھنویؒ نے بھی "ظفر الامانی" (ص ۴۵) میں اسی کو اختیار فرمایا ہے، سنت کے بارے میں بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے صرف عمل کا نام ہو، اور یہ احادیث ان میں شامل نہیں، لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ استعمال عام میں حدیث، خبر، اثر، اور سنت میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ حدیث کی مشہور کتاب "منتقى الاخبار من كلام سيد البراءة صلی اللہ علیہ وسلم" میں لفظ خبر کو حدیث کا مراد قرار دیا گیا ہے، اسی طرح امام طحاویؒ نے اپنی کتاب کا نام "شرح معانی الآثار" رکھا ہے، حالانکہ اس میں احادیث مرفوعہ بہت زیادہ ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لفظ اثر حدیث مرفوعہ کو بھی شامل ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے اپنی ایک کتاب کا نام "تہذیب الآثار" رکھا ہے جس میں

مرفوع موقوف ہر طرح کی احادیث ہیں، اسی طرح امام ترمذی، امام ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، بیہقی، دارقطنی اور دارمی وغیرہ نے اپنی کتب کو ”السنن“ کے نام سے یاد کیا ہے، حالانکہ ان میں قولی احادیث بکثرت موجود ہیں،

محمد ثنین کا یہ طرز عمل بتلاتا ہے کہ محقق بات یہ ہے کہ عام استعمال میں یہ تمام الفاظ مراد ہیں اور ایک کو دوسرے کی جگہ بکثرت استعمال کیا جاتا ہے،

(یہ بحث حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کی اہنار السکن میں حضرت شیخ عبدالفتاح بدغذہ الحلبي کی تحقیق اور حاشیہ کے ساتھ موجود ہے)

## علم الحدیث کی تعریف

یہاں تک صرف حدیث کی تعریف بیان ہوئی ہے، اب علم حدیث کی تعریف بھی سمجھنے کی ضرورت ہے، علم الحدیث کی تعریف میں بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں،

علامہ بدر الدین عینیؒ نے ”عدة القاری“ میں علم حدیث کی یہ تعریف نقل کی ہے: علم یترتبہ اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ اور حافظ سخاویؒ نے ”فتح المغیث“ میں یہ تعریف کی ہے: ”معرفة ما انیف الی الثبوت قولاً لہ وافعالاً وبقایا ووصفاً“ یہ دونوں تعریفیں بظاہر جامع ہیں، لیکن ان پر اشکال یہ ہے کہ اس میں احادیث موقوفہ و مقطوعہ شامل نہیں ہوتیں، حالانکہ علم حدیث میں تو ان سے بھی بحث کی جاتی ہے، اس اشکال سے بچنے کے لئے ”فتح الباقی شرح الفیۃ العراقی“ میں علم حدیث کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: ”معرفة

ما انیف الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادا الی صحابی ادا الی من دونہ قولاً وافعالاً اوصفاً وبقایاً“ یہ تعریف اگرچہ جامع ہے، کیونکہ احادیث موقوفہ و مقطوعہ کو بھی شامل ہے، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ مانع نہیں ہے، کیونکہ اس میں ”من دونہ“ کے الفاظ بہت عام ہیں، جو صحابہ و تابعین کے علاوہ ملوک و امراء اور بعد کے لوگوں کو بھی شامل ہیں، ان کی وجہ سے علم تاریخ بھی علم حدیث میں شامل ہو جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تعریف کا اشتہار بھی یہ تھا کہ علم تاریخ کو علم حدیث میں شامل رکھا جائے، اور یہ واقعہ ہو کہ ایک زمانہ دراز تک علم حدیث اور علم تاریخ میں کوئی فرق نہ تھا، اسی وجہ سے حاجی خلیفہ نے ”کشف الظنون“ میں اور شیخ محمد اعلیٰ تھانویؒ نے ”کشاف اصطلاحات الفنون“ میں علم حدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے

اس کی زد سے علم تاریخ بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے، انھوں نے لکھا ہے جملۃ الاخبار المروئیۃ حدیث" لیکن یہ بات اس وقت تک درست تھی جب تک علم حدیث اور علم تاریخ ایک ہی تھے، اور اور جب تک دونوں علیحدہ مدون نہیں تھے، لیکن جب بعد میں علم تاریخ کو بالکل مستقل حیثیت حاصل ہو گئی تو علم حدیث کی تعریف ایسی ہونی چاہئے جو تاریخ کو شامل نہ ہو، لہذا بہتر یہ ہے کہ اسی تعریف مذکورہ بالا میں ایک قید کا اضافہ کر کے یوں کہا جائے کہ، "هو معرفة ما اضيف الى رسول الله صلى عليه وسلم او الى صحابي او الى من دونه ممن يقتدى بهم في الدين قولاً او فعلاً او صفة او تعريضاً" اس قید سے بادشاہوں اور فرماؤں کے واقعات علم حدیث کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے، اور مقتدی حضرات کے واقعات داخل رہیں گے، کیونکہ حدیث کی کتابیں ان سے بھری ہوئی ہیں، — علم حدیث کی کچھ اور تعریفیں بھی مختلف حضرات سے منقول ہیں، اور بظاہر ان میں تعارض اور تضاد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ علم حدیث کی متعدد اقسام ہیں، کسی نے ایک قسم کی تعریف کی، کسی نے دوسری قسم کی اور کسی نے سب اقسام کو جمع کر دیا، ہم نے جو تعریف اوپر ذکر کی وہ تمام اقسام کو شامل ہے، تاہم ہر قسم کو الگ سمجھنا بھی ضروری ہے،

## انواع علم الحدیث

علامہ ابن الاکفانیؒ نے "ارشاد القاصد" میں لکھا ہے کہ علم حدیث کی ابتداء دو قسمیں ہیں:-

① علم روایۃ الحدیث ② علم درایۃ الحدیث،

علم روایۃ الحدیث کی تعریف یہ ہے "هو علم بنقل اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم واقوالہ واحوالہ بالسماع المتصل وضبطہا وتحریرہا"

اور علم درایۃ الحدیث کی تعریف یہ ہے کہ "هو علم بتصرف بہ انواع الروایۃ واحکامہا ونشر وطب الروایۃ واصناف المرویات واستخراج معانیہا"

لہذا کسی حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ فلاں کتاب میں فلاں سند سے فلاں الفاظ کے ساتھ مروی ہے، یہ علم روایۃ الحدیث ہے، اور اس حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ... خبر واحد ہے یا مشہور و صحیح ہے یا ضعیف، متصل ہے یا منقطع، اس کے رجال ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، نیز اس حدیث سے کیا کیا احکام مستنبط ہوتے ہیں، اور کوئی تعارض تو نہیں ہے، اگر ہے تو کیونکر رفع کیا جاسکتا ہے، یہ سب باتیں علم درایۃ الحدیث سے متعلق ہیں،

بعض حضرات علمائے علم درایۃ الحدیث اور علم اصول حدیث کو مراد قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے ”مقدمۃ فتح الملبم“ میں یہی رائے ظاہر فرمائی ہے نیز مولانا محمد زکریا صاحب ظلہ العالی نے ”تجسز المسالک“ کے مقدمہ میں اسی طرز و چمان ظاہر فرمایا ہے، لیکن یہ بات محل نظر ہے، وجہ یہ ہے کہ اوپر ہم نے علم درایۃ الحدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے وہ علامہ ابن الاکفانیؒ سے منقول ہے اور ہمارے علم کے مطابق علامہ موصوفیؒ نے پہلی بار علم حدیث کی یہ تقسیم کی ہے، بعد میں سب حضرات نے ان کا اتباع کیلئے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ کی ”تدریب الراوی“ میں بھی یہ تقسیم علامہ ابن الاکفانیؒ ہی کے واسطے سے بیان کی گئی ہے، اس تعریف پر اگر غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جائے کہ علم درایۃ الحدیث اور علم اصول حدیث مراد نہیں ہیں، کیونکہ اس تعریف میں استخراج معانی کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت کے احکام کا استنباط بھی علم درایۃ الحدیث کا جزو ہے، حالانکہ علم اصول حدیث میں استخراج معانی سے کوئی بحث نہیں کی جاتی، لہذا صحیح یہ ہے کہ علم درایۃ الحدیث اور علم اصول حدیث کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہی علم درایۃ الحدیث عام ہے اور علم اصول حدیث خاص، اس تجزیہ کی روشنی میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ علم درایۃ الحدیث کی بھی دو شاخیں ہیں،

① علم اصول حدیث جس میں روایت کی اسنادی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے،

② علم فقہ الحدیث جس میں کسی حدیث سے احکام و مسائل مستنبط کئے جاتے ہیں،

**مَوْضُوعِ عِلْمِ الْحَدِيثِ** بعض علماء نے فرمایا کہ علم حدیث کا موضوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال ہیں، بعض نے کہا کہ سند اور متن علم حدیث کا موضوع ہیں، لیکن زیادہ مقبول قول علامہ کرمائیؒ کا ہے، جنہوں نے فرمایا کہ ذات رسول صلی اللہ علیہ وسلم علم حدیث کا موضوع ہے،

علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ میرے استاذ علامہ محی الدین کا فیجیؒ علامہ کرمائیؒ کے اس قول پر اعتراض کیا کرتے تھے کہ ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو علم طب کا موضوع ہو سکتی ہے، نہ کہ علم حدیث کا، لیکن علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے شیخ کی اس بات پر بڑا تعجب ہوتا ہے، اس لئے کہ علامہ کرمائیؒ نے ذات کو من حیث ہستی ہی علم حدیث کا موضوع نہیں بتایا بلکہ ”من حیث انہ رسول اللہ“ موضوع قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ علم طب کا موضوع نہیں، لہذا کا فیجیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، محقق باقی یہ ہے کہ ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہ مطہق علم حدیث کا موضوع ہے، اور آپ کے اقوال و افعال علم درایۃ الحدیث کا موضوع ہیں، اور سند اور متن

علم درایۃ الحدیث کا،

## علم حدیث کی غرض و غایت

علم حدیث کی غرض و غایت ہی الاہتد او بھدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آخر دی غایت تمام علوم

دنیویہ کی ایک ہی ہے، یعنی الفوز بسعادة الدارين

## شرف و فضیلت علم حدیث

جہاں تک علم حدیث کی شرافت اور فضیلت کا تعلق ہے وہ کسی طویل بیان کی محتاج نہیں ہے، مگر آن وحدیث

کی بے شمار نصوص اس علم کی فضیلت کو ثابت کرتی ہیں، یہاں ان کا استیعاب نہ مقصود ہو نہ ممکن، ضرورت ہو تو حافظ ابن عساکر برابر اندلسی کی کتاب "جامع بیان العلم وفضله" کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے، نیز اس علم کی فضیلت کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس کی بدولت بکثرت درود و شریف پڑھنے کا موقع ملتا ہے، جن کے فضائل بے شمار ہیں،

## اجناس علم

علماء نے فرمایا کہ علوم کی اولاد دو قسمیں ہیں، علوم نقلیہ اور علوم عقلیہ، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، عالیہ اور آلیہ، علوم عالیہ عقلیہ جیسے فلسفہ، لٹل، جبر، نجوم وغیرہ، اور علوم آلیہ عقلیہ جیسے منطق، اور آلیہ نقلیہ جیسے علوم عربیت مثلاً صرف و نحو اور بلاغت اور علوم عالیہ نقلیہ جیسے تفسیر و حدیث اور فقہ وغیرہ، ان میں اشرف ترین یہ آخری قسم ہے، اور علم حدیث اسی سے متعلق ہے،

## مختار الحدیث

امام محمد بن علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا اس پر اجماع ہے کہ حدیث، قرآن کریم کے بعد دین کا دوسرا اہم مآخذ ہے، لیکن بیسویں صدی کے آغاز میں جب مسلمانوں پر مغربی اقوام کا سیاسی نظریاتی تسلط بڑھا تو علم مسلمانوں کا ایسا طبقہ وجود میں آیا جو مغربی افکار سے بیدار و بیدار تھا، وہ یہ سمجھتا تھا کہ دنیا میں ترقی بغیر تقلید مغرب کے حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن اسلام کے بہت سے احکام اس کے رہستہ میں ٹکرائے ہوئے تھے، اس لئے اس نے اسلام کو تحریف کا سلسلہ شروع کیا، تاکہ اسے مغربی افکار کے مطابق بنایا جاسکے، اس طبقہ کو اہل تجدد کہا جاتا ہے، ہندوستان میں سرسید احمد خان مقررین علم احسن، ترکی میں ضیاء گوک الپ اس طبقہ کے رہنما ہیں، اس طبقہ کے مقاصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکے تھے جب تک حدیث کو رہستہ سے نہ ہٹایا جائے، کیونکہ احادیث میں زندگی کے ہر شعبہ

علم یہ ایک علم جو جس میں دین پر گہری سمجھ کے آئندہ کے حالات معلوم کیے جاتے ہیں یہ علم ایک قول کے مطابق حضرت دانیال علیہ السلام کو اور دوسرے قول کے مطابق حضرت ادریس علیہ السلام کو سکھایا گیا تھا، لیکن اس زمانہ میں اس علم کا جاننا اور کوئی نہیں اور نہ کوئی اس کا دعویٰ کرتے ہوئے آیا، از تیداشرف علیہ السلام اس علم میں اسرار و حردت سے بحث کی جاتی ہے، اس کے ماہرین

میں سے ایک علم جو جس میں دین پر گہری سمجھ کے آئندہ کے حالات معلوم کیے جاتے ہیں یہ علم ایک قول کے مطابق حضرت دانیال علیہ السلام کو اور دوسرے قول کے مطابق حضرت ادریس علیہ السلام کو سکھایا گیا تھا، لیکن اس زمانہ میں اس علم کا جاننا اور کوئی نہیں اور نہ کوئی اس کا دعویٰ کرتے ہوئے آیا، از تیداشرف علیہ السلام اس علم میں اسرار و حردت سے بحث کی جاتی ہے، اس کے ماہرین

سے متعلق ایسی مفصل ہدایات موجود ہیں جو معشرہ بنی انکار سے مراحۃ متعادم ہیں، چنانچہ اس طبقہ کے بعض افراد نے حدیث کو حجت ماننے سے انکار کیا، یہ آواز ہندوستان میں سب سے پہلے سرسید احمد خان اور ان کے رفیق مولوی چراغ علی نے بلند کی، لیکن انھوں نے انکار حدیث کے نظریہ کو عملی الاعلان اور بوضاحت پیش کرنے کے بجائے یہ طریقہ اختیار کیا کہ چنانچہ کوئی حدیث اپنے دماغ کے خلاف نظر آئی اس کی صحت سے انکار کر دیا، ... خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، اور ساتھ ہی کہیں کہیں اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ یہ احادیث موجودہ دور میں حجت نہیں ہوتی چاہئیں اور اس کے ساتھ بعض مقامات پر مفید مطلب احادیث سے استدلال بھی کیا جاتا رہا، اسی ذریعہ سے تجارتی سود کو حلال کیا گیا، معجزات کا انکار کیا گیا، پردہ کا انکار کیا گیا، اور بہت سے مغربی نظریات کو مستحجرات دی گئی،

ان کے بعد نظریہ انکار حدیث میں اور ترقی ہوئی اور یہ نظریہ کسی قدر منظم طور سے عبد اللہ کھڑاوی کی قیادت میں آگے بڑھا، اور یہ ایک فرقہ کا بانی تھا، جو اپنے آپ کو اہل قرآن کہتا تھا، اس کا مقصد حدیث سے کلیۃً انکار کرنا تھا، اس کے بعد اہل علم و تہذیب پوری نے اہل شران سے ہٹ کر اس نظریہ کو اور آگے بڑھایا، یہاں تک کہ غلام احمد دہلوی نے اس فتنہ کی باگ ڈور سنبھالی اور اسے ایک منظم نظریہ اور محنت فکر کی شکل دیدی، نوجوانوں کے لئے اس کی تحریروں میں بڑی کشش تھی، اس لئے اس کے زبانی یہ فتنہ سب سے زیادہ پھیلا، یہاں ہم اس فتنہ کے بنیادی نظریات پر مختصر گفتگو کریں گے،

**منکرین حدیث کے تین نظریات** | منکرین حدیث کی طرف سے جو نظریات اب تک سامنے آئے ہیں وہ تین قسم کے ہیں:

① رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ صرف قرآن پہنچانا تھا، اطاعت صرف قرآن کی واجب ہو، آپ کی اطاعت "من حیث الرسول" نہ صحابہ پر واجب تھی اور نہ ہم پر واجب ہے، (معاذ اللہ) اور وحی صرف متلو ہے، اور وحی غیر متلو کوئی چیز نہیں ہے، نیز قرآن کو ہم کو سمجھنے کے لئے حدیث کی حاجت نہیں

② آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات صحابہ پر تو حجت تھے لیکن ہم پر حجت نہیں،

③ آپ کے ارشادات تمام انسانوں پر حجت ہیں، لیکن موجودہ احادیث ہمارے پاس قابل اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس لئے ہم انھیں ماننے کے مکلف نہیں،

منکرین حدیث خواہ کسی طبقہ یا گروہ سے متعلق ہوں ان کی ہر تحریر ان تین نظریات میں سے کسی ایک کی ترجمانی کرتی ہو، اس لئے ہم ان متضاد نظریات میں سے ہر ایک پر مختصر کلام کرتے ہیں،

نظریہ اولیٰ کی تردید | ① وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يَحْكُمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِهِ

حجابِ اویزِ رسولؐ، اس آیت میں ارسالی رسول کے

علاوہ "وحی" ایک مستقل قسم ذکر کی گئی، یہی وحی غیر متلو ہے،

② قرآن کریم میں ہے وَمَا جَعَلْنَا الْقُرْآنَ الَّذِي كُنْتَ عَلَيْهِمْ آيَةً إِلَّا لِيُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ مِنَ الْوَسْطِ

بَيْنَ يَدَيْهِ عَلَىٰ عَنَقِ رَجُلٍ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ يَمْلِكُ ۚ وَكَانَ الْوَسْطُ الَّذِي فِي يَدَيْهِ

حکم کو باری تعالیٰ نے جعل کیا ہے لفظ سے اپنی جانب منسوب فرمایا، حالانکہ پورے قرآن میں کہیں بھی

بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اسے

اپنی طرف منسوب کر کے اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرمایا کہ وحی غیر متلو کا حکم بھی اسی طرح واجب التعمیل

ہے جس طرح وحی متلو کا،

③ عَلَّمَ اللَّهُ الْقُرْآنَ مِثْلَ نَجْمٍ سَاطِعٍ ۚ وَالْقُرْآنُ نَزَّلَ فِي لَيْلٍ الْقَدْرِ ۚ

کے اندر جماع کرنے کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، اور بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی، اس نے علوم

ہو کہ قرآن کریم یہ واضح کر رہا ہے کہ اس سے پہلے حرمت جماع کا حکم آیا تھا، حالانکہ یہ حکم قرآن کریم

میں کہیں مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اس کی مخالفت قرآن کریم کی

نظر میں خیانت تھی،

④ وَقَدْ تَصَرَّفَ اللَّهُ بِبَدَنِ رَجُلٍ ۚ وَآتَتْهُمُ آيَةٌ رَّأَتْهَا قَوْمُ الْفَارِسِ ۚ

إِلَّا بُشًى لَّهُمْ ۚ بِآيَةِ غُرَّةٍ أَحَدٍ مِّنْهُمْ ۚ وَكَانَ الْوَسْطُ الَّذِي فِي يَدَيْهِ ۚ

نے غرۃ بدر میں نزول ملا کہ کی پیشینگوئی فرمائی تھی، حالانکہ یہ پیشینگوئی قرآن میں کہیں مذکور

نہیں، ظاہر ہے کہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھی،

⑤ وَإِذْ يُوحِي كُتُبًا إِلَىٰ الْمُنَادِي ۚ وَالْقُرْآنُ نَزَّلَ فِي لَيْلٍ الْقَدْرِ ۚ

کا ذکر ہے وہ وحی غیر متلو کے ذریعہ ہوا تھا، کیونکہ قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں،

⑥ وَإِذْ أَمَرْنَا النَّبِيَّ إِلَىٰ بَعْضِ آيَاتِهِ ۚ وَكَانَ الْوَسْطُ الَّذِي فِي يَدَيْهِ ۚ

عَرَفَتْ بَعْضَهُ ۚ وَآخَرُ مَنْ عَنْ بَعْضٍ ۚ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَايَ الْقَلِيمِ الْخَبِيرِ

اس میں صاف مذکور ہو کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کا پورا واقعہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

پر ظاہر فرمادیا اور ستر ان میں کہیں یہ واقعہ مذکور نہیں، لامحالہ یہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا،

⑦ سَيَقُولُ الْكَافِرُونَ إِذَا أُلْطِفْتُمْ إِلَىٰ مَحَنًا سَمِعْتُمْ إِتْحَانًا وَهُنَا



ذُرُودًا نَتَّبِعْكُمْ يَرْبُودًا ۚ وَأَنْ تَقْبَلَ لَوْ لَا كَلَّمَ اللَّهُ قُلُوبَنَا لَظَنَّا أَنْ لَكُمْ قَوْلًا بِغَيْرِ غَرَضٍ ۚ خَيْرٌ مِّنْ شَرِكٍ ۚ مَنْ هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرُّسُلَ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۚ

اس آیت میں یہ مذکور ہے کہ منافقین کے غرۃ خیر میں شریک نہ ہونے کی پیشین گوئی اللہ تعالیٰ نے پہلے سے فرمادی تھی، ظاہر ہے کہ یہ پیشین گوئی بھی وحی غیر متلو کے ذریعہ تھی، کیونکہ قرآن کریم میں اس کا کہیں اور ذکر نہیں ہے،

۸) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض منصبی بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے وَ يَعْلَمُهُمْ ۚ لِكِتَابٍ وَالْحِكْمَةِ ۚ نِزَارِ شَاہِ ۚ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ۚ

ان آیتوں سے صاف واضح ہے کہ آپ کا منصب ایک ڈاکے کی طرح (معاذ اللہ) محض پیغام پہنچا دینا ہی نہیں تھا، بلکہ تعلیم کتاب و حکمت اور تبیین و تشریح بھی تھا، اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب و حکمت کی تبیین کس طرح ہو سکتی ہے؟ کیا کتاب اللہ کی تبیین و تشریح کے لئے آپ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی؟ اور ظاہر ہے کہ اس کے بغیر تعلیم ممکن نہیں، تو جب تک آپ کی باتیں حجت نہ ہوں تعلیم کا کیا فائدہ ہے؟

۹) قرآن کریم میں جگہ جگہ أَطِيعُوا اللَّهَ کے ساتھ أَطِيعُوا الرَّسُولَ کے الفاظ مذکور ہیں جو صریحاً حجت حدیث پر دلالت کرتے ہیں، اس کے بارے میں منکرین حدیث عموماً یہ کہاتے ہیں کہ یہ احکام بحیثیت حجت فی الشرع ہونے کے نہیں، بلکہ بحیثیت مرکزِ مملکت یا حاکم ہونے کے ہے، یعنی آپ کے ارشادات ایک حکمران کی حیثیت سے آپ کے زمانہ کے لوگوں کے لئے واجب العمل تھے، اور آپ کے بعد جو بھی حاکم آئے اس کی اطاعت کی جائے گی، نہ کہ آپ کی، اس کے درجواب ہیں، ایک تو یہ کہ حاکم کی اطاعت کا ذکر مستقل طور سے آگے کیا گیا ہے، یعنی اُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ اِنِ اطَاعُوا الرَّسُولَ ۚ اس پر محمول نہیں کیا جاسکتا، دوسرے یہاں أَطِيعُوا الرَّسُولَ کا جملہ استعمال کیا گیا ہے، اور یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ جب کسی اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جائے تو مادۃ اشتقاق اس حکم کی علت اور مدار ہوا کرتا ہے، جیسے اَکْرَمَ الْعَالَمِیْنَ اِلَکْرَامِ "کی علت علم" ہے، اسی طرح أَطِيعُوا الرَّسُولَ میں اطاعت کی علت رسالت ہر وہ کہ حاکمیت،

۱۰) فَلَا وَرَيْفَکَ لَا یُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ یُحْکَمُوا لَکَ فِیْ مَا شَجَرَ بَيْنَہُمْ ثُمَّ لَا یَعْبُدُونَ ۚ اَنْفُسِہُمْ ۚ خَرَجَ اَتَمَّ اَقْصَیَّتَ ۚ وَیَسْلُبُوا اَنْفُسِہُمْ ۚ اِس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ کے ارشادات کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدارِ ایمان ہے،

۱۱) قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاء سابقین کی احادیث منقول ہیں، اور ان کے ارشادات

کو ان کی امتوں کے لئے واجب العمل قرار دیا گیا ہے، اور نہ ماننے پر عذاب نازل کیا گیا ہے، یہ بات حجیت حدیث کی واضح دلیل ہے،

(۱۲) انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نہیں اُتری، اگر ان کے ارشادات واجب العمل نہ تھے تو انھیں بھیجا ہی کیوں گیا؟

(۱۳) قرآن کریم میں حضرت ابراہیمؑ کے خواب کا واقعہ مذکور ہے جس میں ذبح ولد کا حکم دیا گیا تھا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انبیاءؑ کے خواب بھی وحی ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ وحی غیر منطوقہ، ﴿۱﴾ قرآن کریم میں زندگی کے ہر شعبہ کے متعلق جو ہدایات دی گئی ہیں وہ عموماً چند عقلی دلائل بنیادی احکام پر مشتمل ہیں، ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے

سب احادیث نے بتائے، نماز پڑھنے کا طریقہ اور اس کے اوقات اور تعداد رکعات کی تعیین، ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن میں مذکور نہیں ہے، اگر احادیث حجت نہیں تو ”اقیموا الصلوٰۃ“ پر عمل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہی کہ صلوٰۃ کے معنی عربی لغت کی ”روئے“ تحریک الصلوٰۃ ہے، لہذا ”اقیموا الصلوٰۃ“ کا مطلب یہ ہو کہ رکعت کے اٹھنے قائم کرو تو اس کا آپ کے پاس کیا جواب ہو؟

(۲) مشرکین عرب کی یہ خواہش تھی کہ کتاب اللہ کو بواسطہ رسول بھیجنے کے بجائے براہ راست ہم پر اتارا جائے ”حَتَّىٰ تَنْزِلَ عَلَيْنَا مَكِّتًا بَانْفُذًا“ ظاہر ہے ایسی صورت میں معجزہ بھی زیادہ ظاہر ہوتا اور مشرکین کے ایمان لانے کی امید بھی زیادہ ہوتی، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ اختیار نہیں فرمایا، سوال یہ ہے کہ اگر احادیث حجت نہیں ہیں تو رسول کے بھیجنے پر کیوں اصرار کیا گیا؟ درحقیقت رسول کو اس لئے بھیجا گیا کہ تنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کے لئے کبھی کافی نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ کوئی ایسا معلم نہ ہو جو اس کے معانی کو متعین کر دے، اور خود اس کا عمل نمونہ بن کر نکل آئے، اور یہ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک اُس کا ہر قول و فعل واجب الاتباع نہ ہو،

(۳) تمام اُمت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی آئی ہے، اگر یہ سب کے سب لوگ گمراہ تھے اور چودہ سو سال کی مدت میں پروردگار صاحب کے سوا اسلام کا کوئی سمجھنے والا پیدا نہیں ہوا تو پھر یہ سوچنا چاہئے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی ایک فرد بشر نے بھی نہ سمجھا ہوا

## منکرینِ حدیث کے دلائل

① منکرینِ حدیث اپنی دلیل میں سب سے پہلے تو یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ إِنَّكَ لَعَلَّاهُ مِنْ مُذَكِّرِينَ، ان کا کہنا ہو کہ اس آیت کی رو سے قرآن بالکل آسان ہے، لہذا اسے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کے لئے کسی کی تعلیم اور تشریح کی حاجت نہیں، جواب اس کا یہ ہے کہ قرآن کریم کے معنایں دو قسم پر مشتمل ہیں، کچھ مضامین تو ایسے ہیں جن کا مقصد خوفِ خدا، فکرِ آخرت، اناجیت الی اللہ پیدا کرنا اور عام نصیحت کی باتیں کرنا ہیں، اور کچھ مضامین ایسے ہیں جن میں احکام و شرائع اور ان کے اصول بیان فرمائے گئے ہیں، وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کی آیت پہلی قسم کے مضامین سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری قسم کے مضامین سے، جس کی دلیل یہ ہے کہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کے ساتھ وَلِلَّهِ تَرْكَابُ بَرِّطَانِ لَمْ يَكُنْ بِرِجَالٍ مَعْنَى بَرِّطَانِ اگر مستحبات احکام بھی آسان ہوتا تو یہ قید نہ ہوتی، نیز آگے فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ فرمایا گیا، نہ کہ هَلْ مِنْ مُسْتَبِطٍ یا هَلْ مِنْ مُجْتَنِبٍ اس کے علاوہ قرآن کریم کی کئی آیتوں میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ کتاب بغیر رسول کے سمجھ میں نہیں آسکتی مثلاً، وَ أَنْزَلْنَا الْكِتَابَ الَّذِي سَمَّوْاهُ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ مَآثِرًا لِّذِي الْقُرْبَىٰ ۝

② منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ تشرک ان نے جگہ جگہ اپنی آیات کو "بینات" قرار دیا ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود واضح ہے، توضیح کی ضرورت نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مضمون ہمیشہ بنیادی عقائد سے متعلق لایا گیا ہے، اور اس کا مطلب ہے کہ توحید اور رسالت اور آخرت کے دلائل اتنے واضح ہیں کہ ذرا توجہ کی جائے تو دل میں اُتر جاتے ہیں، عیسائیوں کے عقیدہ تثلیث کی طرح نہیں کہ ساری دنیا میں کو بھی اُسے سمجھ نہیں پائی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ احکام کے معاملہ میں بھی وہ بالکل آسان ہو، یا ان کی توضیح کے لئے کسی رسول کی حاجت نہیں،

③ اِنَّمَا آتَيْنَا الْبَشَرَ نَبِیًّا ۝ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ إِنَّكَ لَعَلَّاهُ مِنْ مُذَكِّرِينَ، منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ اس آیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دو سکڑ انسانوں کی طرح انسان قرار دیا گیا ہے، لہذا یہ آیت صریح ہو کہ آپ پر نازل ہونے والی وحی متلو تو واجب الاتباع ہے، لیکن خود آپ کے ارشادات واجب العمل نہیں، اس کا جواب یہ ہو کہ درحقیقت یہ استدلال آیت کو اس کے سیاق سے الگ کر کے کیا گیا ہے، درحقیقت یہ آیت اُن مشرکین کے جواب میں آئی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزات کا مطالبہ کیا کرتے تھے، جواب میں فرمایا گیا کہ میں تمہارے جیسا بشر ہوں، اس لئے اپنی مرضی سے معجزہ دکھانے پر قادر ہوں



کوئی دلیل یا قرینہ اس بات پر قائم ہو جائے کہ یہ ارشاد شخصی مشورہ کی حیثیت رکھتا ہے، اور واقعہ بھی یہ ہے کہ پورے ذخیرہ احادیث میں شخصی مشوروں کی مثالیں گنتی جتنی ہیں، اور ایسے مقامات پر یہ تصریح موجود ہے کہ یہ ارشاد شرعی حکم نہیں بلکہ شخصی مشورہ ہے، ان چند مقامات کے سوا باقی تمام ارشاد بحیثیت رسول صادر ہوئے ہیں اور حجت ہیں،

**نظریہ ثانیہ کی تردید** | اس نظریہ کے مطابق احادیث صحابہ کے لئے حجت تھیں، لیکن ہمارے لئے حجت نہیں، یہ نظریہ اتنا بدیہی البطلان ہے کہ اس کی تردید کے لئے کسی تفصیل کی ضرورت نہیں، اس کا خلاصہ تو یہ نکلتا ہے کہ معاذ اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرت عہد صحابہ تک مخصوص تھی، حالانکہ مندرجہ ذیل آیات اس کی صراحت تردید کرتی ہیں :-

- ① يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا،
  - ② وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا،
  - ③ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ،
  - ④ تَبَارَكَ الَّذِي مَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدٍ لَّيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا،
- اس کے علاوہ بنیادی سوال یہ ہے کہ فہم قرآن کے لئے تعلیم رسول کی حاجت ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو رسول کو بھیجا ہی کیوں گیا؟ اور اگر ہے تو عجیب معاملہ ہے کہ صحابہ کو تو تعلیم کی حاجت ہو اور ہمیں نہ ہو، حالانکہ صحابہ نے نزول قرآن کا خود مشاہدہ کیا تھا، اسباب نزول سے وہ پوری طرح خود بخود واقف تھے، نزول قرآن کا ماحول ان کے سامنے تھا، اور ہم ان سب چیزوں سے محروم ہیں، اس کے جواب میں منکرین حدیث دہی پڑانی بات کہہ کرتے ہیں کہ آپ کی اطاعت صحابہ کرام پر بحیثیت مرکز ملت واجب تھی نہ بحیثیت رسول، لیکن اس بات کی تردید پہلے کی جا چکی ہے،
- نظریہ ثالثہ کی تردید** | یہ کہنا بالکل باطل ہے کہ احادیث حجت تو ہیں لیکن ہم تک قابل اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں :-

- ① ہم تک قرآن بھی انہی واسطوں سے پہنچے جن واسطوں سے حدیث آئی ہے، اب اگر یہ واسطے ناقابل اعتماد ہیں تو قرآن سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا، منکرین حدیث اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن نے "إِنَّا لَنَعْلَمُ الْغُيُوبَ" کہہ کر اپنی حفاظت کا خود ذمہ لیا ہے، حدیث کے بارے میں ایسی کوئی ذمہ داری نہیں لی گئی، لیکن اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ "إِنَّا لَنَعْلَمُ الْغُيُوبَ" کی آیت بھی تو

ہم تک اپنی واسطوں سے پہنچی ہے جو بقول آپ کے ناقابل اعتماد ہیں، تو اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ آیت کسی نے اپنی طرف سے نہیں بڑھائی، دوسرا اس میں فسران کی حفاظت کا زہد لیا گیا ہے، اور قرآن باتفاق اصولین نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، اس لئے یہ آیت صرف الفاظ قرآن کی نہیں بلکہ معانی قرآن کی حفاظت کی بھی ضمانت لیتی ہے، اور معانی فسران کی تعلیم حدیث میں ہوئی، اور اگر یوں کہا جائے کہ فسران کا مغایب اللہ عز و ہا ہم پر ان واسطوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے اعجاز اور بلاغت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے اور احادیث میں وہ اعجاز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اول قرآن کا اعجاز بکمال کے لوگوں کے لئے آیات تحدی سے ثابت ہوتا ہے، اور آیات تحدی بھی اپنی واسطوں سے پہنچی ہیں، کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ ان ناقابل اعتماد واسطوں نے یہ آیات محض اس لئے بڑھا دی ہو کہ لوگ قرآن کو من جانب اللہ سمجھیں، دوسری بات یہ ہے کہ اعجاز قرآن کا ثبوت اس واقعہ کے تسلیم کرنے پر موقوف ہے کہ فسران کے چیلنج کے جواب میں کوئی شخص بھی اس جیسا کلام پیش نہیں کر سکا، اور یہ واقعہ احادیث کے سوا اور کہاں سے معلوم ہوا،

① جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ احادیث واجب العمل ہیں تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قیام قیامت تک محفوظ رہیں گی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے احادیث کو واجب العمل نہ کر دیا لیکن ان کی حفاظت کا کوئی انتظام نہیں فرمایا، گویا بندوں کو تکلیف مالا یطاق میں مبتلا کیا، اور یہ بات "لَا يَخْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" کے بالکل خلاف ہے،

② منکرین حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ احادیث یعنی اخبارِ اہل خود محدثین کی تصریح کے مطابق ملتی ہیں، اور ظنی کی پیروی قرآن کریم کی تصریح کے مطابق ممنوع ہے، "إِنْ يَشْتَبِهُوا إِلَّا الْإِزَارَةَ فَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَصِفُ حَقًّا مَبِينًا" لیکن ان کا یہ قول بھی محض دجل و ابلیس ہے، واقعہ یہ ہے کہ ظن عربی زبان میں تین معنی کے لئے مستعمل ہے،

(۱) اھل اور تخمین (۲) ظن غالب (۳) علم یقینی استدلالی، خود قرآن کریم کی آیا: "وَمَا يَظُنُّ بَعْضُ الْيَقِينِ مُسْتَعْلٍ ہے،

① اَلَّذِينَ يَظُنُّونَ اَنَّهُمْ مُّلْكُوا رَبِّهِمْ ② قَالَ الَّذِيْنَ يَظُنُّونَ اَنَّهُمْ مُّلْكُوا اِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ③ وَظَنَّ دَاوُدُ اَنَّمَا فَتَنَّاهُ ④ اب سمجھئے کہ احادیث کو حوطی کہا جاتا ہے وہ اھل اور تخمین کے معنی میں نہیں بلکہ بعض جگہ ظن غالب اور بعض مقامات پر یقین کے معنی میں ہے، اور فسران میں جس ظن کی پیروی سے منع کیا گیا ہے وہاں اس سے مراد اھل اور تخمین ہے، ورنہ جہاں تک ظن غالب کا

تعلق ہے شریعت کے بے شمار مسائل میں اُسے حجت قرار دیا گیا ہے، اور حقیقت تو یہ ہے کہ اُسے حجت مانے بغیر انسان ایک دن بھی زندہ نہیں رہ سکتا، کیونکہ ساری دنیا اسی ظن غالب پر قائم ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ اخبارِ احاد اسی قسم کا ظن پیدا کرتی ہیں، البتہ بعض اخبارِ احاد جو مؤید بالقرآن ہوں علمِ فطری یقینی کا فائدہ بھی دیتی ہیں، مثلاً وہ احادیث جو مسلسل لفظاً والائمہ ہوں، ⑤ احادیث جن واسطوں سے ہم تک پہنچی ہیں اُن پر ناقابلِ اعتماد ہونے کا فتویٰ لگا دینا بے خبری کی دلیل ہے، درحقیقت احادیث کی حفاظت کا جو انتظام کیا گیا وہ بے نظیر ہے جس کی تفصیل تدوینِ حدیث کی تاریخ سے معلوم ہو سکتی ہے،

## تدوینِ حدیث

منکرینِ حدیث یہ کہا کرتے ہیں کہ احادیثِ تیسری صدی ہجری میں مدون کی گئیں، اس لئے یہ اعتماد نہیں ہے کہ وہ اصلی صورت پر باقی رہی ہوں، لیکن یہ مغالطہ بالکل بے بنیاد ہے، اس لئے کہ سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ حدیث کی حفاظت کا عہد رسالت سے لے کر اب تک کیا اہتمام ہوا حفاظتِ حدیث کا رستہ صرف کتابت ہی نہیں بلکہ دستِ قابلِ اعتماد ذرائع بھی ہیں، اور تحقیق معلوم ہوتا ہے کہ عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہؓ میں حفاظتِ حدیث کے لئے نین طریقے بہت عمال کئے گئے، جو مندرجہ ذیل ہیں:-

**حِفْظِ رَوَايَتِ** حفاظتِ حدیث کا پہلا طریقہ احادیث کو یاد کرنا ہے، اور یہ طریقہ اس دور کے لحاظ سے انتہائی قابلِ اعتماد تھا، اہلِ عرب کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی حافظہ عطا فرمائے تھے، وہ صرف اپنے ہی نہیں بلکہ اپنے گھوڑوں تک کے نسب نامے ازبر یاد کر لیا کرتے تھے، ایک ایک شخص کو ہزاروں اشعار حفظ ہوتے تھے، اور بسا اوقات کسی بات کو صرف ایک بار سن کر یاد کر لیا کہ پوری طرح یاد کر لیتے تھے، تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ایک دو یہاں بیان کی جاتی ہیں:

میج بخاری میں حضرت جعفر بن عمرؓ والضمیری بیان کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ عبید اللہ بن عدی بن الحیار کے ساتھ حضرت وحشیؓ سے ملے گیا، عبید اللہؓ نے اُن سے پوچھا کہ کیا آپ مجھے پہچانے ہیں؟ تو حضرت وحشیؓ نے فرمایا کہ میں آپ کو پہچانتا تو نہیں البتہ مجھے اتنا یاد ہے کہ آج سے ساہا سال پہلے میں ایک دن عدی بن الحیار نامی ایک شخص کے یہاں گیا تھا، اس دن عدی کے یہاں

ایک بچہ پیدا ہوا تھا۔ میں اس بچہ کو چادر میں لپیٹ کر اس کی مرضی کے پاس لے گیا تھا، بچہ کا سارا جسم ڈھکا ہوا تھا، صرت پاؤں میں نے دیکھے تھے، تھامے پاؤں اس بچہ کے پاؤں کے ساتھ بہت مشابہ ہیں، غور کرنے کی بات ہے کہ جو قوم اتنی معمول باتوں کو اتنے وثوق کے ساتھ یاد رکھتی ہو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یاد رکھنے کا کتنا اہتمام کرے گی جبکہ وہ انھیں اپنے لئے راہ نجات سمجھتے ہیں، خاص طور سے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان کے سامنے آچکا تھا کہ:-  
 نَعْتَرِ اللّٰهَ عَبْدًا سَمِيعَ مَقَالَتِي فَحَفَظَهَا وَعَاهَا وَادَّاهَا الْحَمْدُ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ وَالْبَيْهَقِيُّ فِي الْمَدْخَلِ وَرَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَهَ وَالْإِسْرَاقِيُّ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ  
 (مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی ۱۵ ص ۴) چنانچہ بات واضح ہے کہ صحابہؓ نے اس کا حیرت انگیز طور پر اہتمام کیا،

حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "الاصابہ" میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ مروان بن الحکم نے حضرت ابو ہریرہؓ کے حافظ کا امتحان لینا چاہا اور انھیں بلا کر احادیث بیان کرنے کی درخواست کی، حضرت ابو ہریرہؓ نے بہت سی احادیث سنائیں، ایک کاتب اُن کو لکھتا رہا، یہاں تک کہ حضرت ابو ہریرہؓ چلے گئے، عبدالملک نے اگلے سال انھیں پھر بلوایا، اور ان سے کہا کہ جو احادیث آپ نے پچھلے سال لکھوائی تھیں وہی احادیث اسی ترتیب کے ساتھ سنائیے، حضرت ابو ہریرہؓ نے پھر احادیث سنائی شروع کیں، کاتب اپنی کتاب سے ان کا مقابلہ کرتا رہا، کسی جگہ ایک حرف ایک نقطہ ایک شوشہ کی تبدیلی نہیں کی، انتہا یہ ہے کہ ترتیب بالکل وہی تھی، اور کوئی حدیث مقدم و مؤخر نہیں ہوئی،

اس قسم کے حیرت انگیز واقعات اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو غیر معمولی حافظہ صرف حفاظت حدیث کے لئے عطا فرمائے تھے، بلاشبہ ایسے حافظے حدیث کے لئے اتنے ہی قابل اعتماد ذرائع ہیں جیسے کتابت،

**دوسرا طریقہ تعامل** | حفاظت حدیث کا دوسرا طریقہ جو صحابہؓ نے ختم کیا تھا وہ تعامل کرتے تھے، بہت سے صحابہؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے کوئی عمل کیا اور اس کے بعد فرمایا ہنگن! رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ، یہ طریقہ نہایت قابل اعتماد طریقہ ہے، اس لئے کہ جس بات پر انسان خود عمل کرے وہ ذہن میں کالغش علی العجز ہوتی ہے،



## تیسرا طریقہ کتابت | احادیث کی حفاظت کتابت کے ذریعے بھی کی گئی، اور تاریخی طور پر کتابت حدیث کو چار مراحل پر تقسیم کیا جاسکتا ہے؛

- ① متفرق طور پر احادیث کو قلمبند کرنا،
  - ② کسی ایک شخص صحیفہ میں احادیث کو جمع کرنا جس کی حیثیت ذاتی یادداشت کی ہو،
  - ③ احادیث کو کتابی صورت میں بغیر تبویب کے جمع کرنا،
  - ④ احادیث کو کتابی صورت میں تبویب کے ساتھ جمع کرنا،
- عہد رسالت اور عہد صحابہ میں کتابت کی پہلی دو قسمیں اچھی طرح رائج ہو چکی تھیں، منکرین حدیث عہد رسالت میں کتابت حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اور مشطلم وغیرہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "لا تکتبوا عنی ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ"..... منکرین حدیث کا کہنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کتابت حدیث سے منع فرمانا، اس کی دلیل ہے کہ اُس دور میں حدیثیں نہیں لکھی گئیں، نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ احادیث حجت نہیں، ورنہ آپ انھیں اہتمام کے ساتھ قلمبند فرماتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتابت حدیث کی یہ ممانعت ابتداء اسلام میں تھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کسی ایک نسخہ میں مدون نہ ہوا تھا، بلکہ متفرق طور سے صحابہ کے پاس لکھا ہوا تھا، دوسری طرف صحابہ کرام بھی ابھی تک اسلوب قرآن سے اتنے مانوس نہ تھے کہ وہ قرآن اور غیر قرآن میں باڈل نظر تمیز کر سکیں، ان حالات میں اگر احادیث بھی لکھی جائیں تو خطو تھا کہ وہ قرآن کے ساتھ گڑبٹ ہو جائیں، اس خطو کے پیش نظر اور اس کے انسداد کے لئے آپؐ نے کتابت حدیث کی ممانعت فرمادی، لیکن جب صحابہ کرام اسلوب قرآن سے پوری طرح مانوس ہو گئے، تو آپؐ نے کتابت حدیث کی اجازت بھی دیدی، جس کے متعدد واقعات کتب حدیث میں منقول ہیں؛
- ① جامع ترمذی میں امام ترمذیؒ نے ابواب العلم میں اس پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے؛
- باب ماجاء فی التخصیص فیہ "اور اس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ؛
- قَالَ كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يَجْلِسُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَسْمَعُ مِنَ النَّبِيِّ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُهُ وَلَا يَحْفَظُهُ فَشَكَى ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَا أَتَمِّمُكَ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُنِي وَلَا أَحْفَظُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَغْنِ بِمِثْلِكَ وَأَوْمَأَ بِإِلْخَفِطٍ " (جامع ترمذی ص ۱۰۹)

(۲) امام ابو داؤد اپنی سنن میں اور امام حاکم مستدرک دج ۱ ص ۴۰۴ کتاب العلم الامر کتاب اللہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ”کنت اکتب کل شیء اسمعه من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اریہ حفظہ فہتفی قریش وقالوا اکتب کل شیء اسمعه ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یشکرکم فی الغضب والزہافا مسکت عن الکتابۃ فذکرت ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاوما باصبغہ الی فیہ فقال اکتب فوالذی نفسی بیدہ ما یرج منہ الا حق رلفظہ لابن داؤد ج ۲ ص ۵۱۳ و ص ۵۱۵ کتاب العلم“

(۳) مستدرک حاکم میں انہی حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”قیدوا العلم قلت وما تقیدہ قال کتابتہ“ مستدرک ج ۳ ص ۱۰۶ کتاب العلم قیدوا العلم بالکتابۃ“

(۴) عن ابی ہریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب فذکر قصۃ فی الحدیث فقال ابو شامۃ اکتبوا لی یا رسول اللہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکتبوا لی یا شامۃ وفی الحدیث قصۃ ہذا حدیث یفاحسن صحیح ترمذی ص ۱۱۰ ابواب العلم باب ما جاء فی الرخصة فیہ ورواہ البخاری فی کتاب العلم تحت باب کتابۃ العلم ج ۱ ص ۲۱ و ۲۲

اس قسم کی احادیث اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ کتابت حدیث کی ممانعت کسی امر عارض کی بناء پر تھی، اور جب وہ عارض مرتفع ہو گیا تو اس کی اجازت بلکہ حکم دیا گیا،

علامہ تودئی نے منہج کتابت حدیث کی ایک اور توجیہ ذکر کی ہے، اور وہ یہ کہ مطلقاً کتابت کسی بھی زمانہ میں ممنوع نہیں ہوئی، بلکہ بعض حضرات محابہ ایسا کرتے تھے کہ آیات قرآنی لکھنے کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و تفسیر بھی اسی جگہ لکھ لیا کرتے تھے، یہ صورت بڑی خطرناک تھی، کیونکہ اس سے آیات قرآن کے ملتبس ہو جانے کا قوی اندیشہ تھا، اس لئے صرف اس صورت کی ممانعت کی گئی تھی، قرآن سے الگ احادیث لکھنے کی کوئی ممانعت نہیں تھی، علامہ تودئیؒ کی یہ توجیہ بہت قرین قیاس ہے، اور اس کی تائید سنن نسائی کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جو امام نسائیؒ نے ”کتاب الصلوۃ باب لمحافظة علی صلوۃ العصر من لعل کی ہو کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے ایک غلام کو قرآن کریم لکھنے کا حکم دیا، اور جب وہ اس آیت پر پہنچا کہ ”حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰی“ تو حضرت عائشہؓ نے لفظ ”وُسْطٰی“ کے بعد ”وَصَلَاةِ الْعَصْرِ“

بڑھانے کا حکم دیا، ظاہر ہے کہ لفظ ”العصر“ قرآن کریم کا حشر نہیں تھا، بلکہ بطور تشریح بڑھایا گیا تھا، اور اس زمانہ میں چونکہ متن اور شرح میں امتیاز کی وہ علامات رائج نہیں تھیں جو بعد میں رائج ہوئیں، اس لئے یہ لفظ متن ہی کے ساتھ لکھ دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے صحابہ بھی آپ کی بیان فرمودہ تشریحات اسی طرح لکھ لیتے ہوں گے، ظاہر ہے کہ اگر اس رواج کو عام ہونے دیا جاتا تو متن و تشریح کی تعیین اور حفاظت ایک در بدر میں جاتی، درحقیقت ممانعت کتابت حدیث کے ذریعہ اسی عظیم خطرہ کا سد باب کیا گیا تھا، لیکن قرآن کریم سے الگ احادیث لکھنے کا رواج ہر دور میں جاری رہا، چنانچہ عہد صحابہ میں حدیث کے کئی مجموعے جو ذاتی نوعیت کے تھے تیار ہو چکے تھے، اس کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:-

① الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ: مسندِ حمید میں روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے احادیث کا جو مجموعہ تیار کیا تھا اس کا نام ”الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ“ رکھا تھا، یہ عہد صحابہ کے حدیثی مجموعوں میں سب سے زیادہ ضخیم صحیفہ تھا، اُس کی احادیث کی کُل تعداد یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی، لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سے جو صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۲) کتابِ اسلم باب کتابہ العلم وغیرہ میں موجود ہے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:- **ثُمَّ اسْتَصْعَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْدَاكَ حَدِيثًا عَنْهُ (اِی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) مَنِ الْاَمَّا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَانْتَهَ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا اَكْتُبُ**۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابنِ عمرؓ کی احادیث حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث سے زیادہ تھیں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوبیس تھی اور صحیح قول دوسرا یہ ہے، لہذا ابنِ عمرؓ کی احادیث یقیناً اس سے زیادہ ہوں گی، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا یہ ارشاد بجا الہ ابو داؤد و حاکم صحیحہ گزر چکا ہے کہ ”کُنْتُ اَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ اَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ اس سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ”الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ“ کی احادیث پانچ ہزار تین سو چوبیس سے زیادہ تھیں، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرویات جو مختلف کتب حدیث کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں، ان کی تعداد حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات سے کم ہے، پھر حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ کیسے فرمایا کہ انھیں مجھ سے زیادہ حدیثیں یاد ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثیں یاد ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ ساری حدیثیں دوسروں کے سامنے روایت بھی کی گئی ہوں، واقعہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ طیبہ

میں تھے جو اس دُور میں طالبانِ علم دین کا مرکز تھا، اس لئے انھیں روایتِ حدیث کے مواقع زیادہ ملے، اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمروؓ شام میں رہے، جہاں حدیث کے طلباء کا اتنا رجوع نہ ہو سکا، اسی لئے باوجودیکہ انھیں احادیث زیادہ یاد تھیں اُن کی مرویات کی تعداد حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات کی تعداد سے کم رہی، بہر کیف صحیفہ صَادِقہ اس زمانہ کا قیمتی ترین مجموعہ حدیث تھا، اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ اسے نہایت حفاظت سے رکھتے تھے، اُن کی وفات کے بعد یہ صحیفہ اُن کے پڑ پوتے حضرت عمرو بن شعیبؓ کے پاس منتقل ہوا، جو اکثر عن ابیہ عن جدہ کی سند سے احادیث روایت کرتے ہیں، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں امام یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کا قول نقل کیا ہے، کہ جو حدیث بھی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے آئے تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ صحیفہ صَادِقہ کی حدیث ہے،

(۲) صحیفہ علیؓ، ابو داؤد درج ۱ ص ۲۷۸، کتاب المناسک باب فی تحریم المدینۃ کے تحت حضرت علیؓ کا یہ قول منقول ہے: کتبنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القرآن مافی ہذا الصحیفۃ۔ یہی روایت بخاری میں چار مقامات پر اور مسلم میں دو مقام پر اور نسائی و ترمذی میں بھی تخریج کی گئی ہے، حضرت علیؓ کا صحیفہ ان کی تلوار کی نیام میں رہتا تھا، اور اس روایت کے متعدد الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زیات اور معاقل، فدیہ اور قصاص، احکام اہل ذمہ، نصاب زکوٰۃ اور مدینہ بلبقہ کے حرم ہونے سے متعلق ارشادات نبویؐ درج تھے،

(۳) کتاب الصدقہ، یہ اُن احادیث کا مجموعہ تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املا کرائیں تھیں، اس میں زکوٰۃ و صدقات اور عشر وغیرہ کے احکام تھے، اور سنن ابی داؤد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب آپؐ نے اپنے عمال کو بھیجنے کے لئے لکھوائی تھی، لیکن ابھی آپؐ بھجوانہ گئے تھے، کہ آپؐ کی وفات ہو گئی، آپؐ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس رہی پھر حضرت عمرؓ کے پاس آئی، پھر اُن کے دو صاحبزادوں حضرت عبداللہ اور عبید اللہ کے پاس آئی، پھر ان سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے حاصل کر کے اس کی نقل کی اور ان سے حضرت سالم بن عبداللہ کے پاس منتقل ہوئی، حضرت سالم سے امام ابن شہاب زہریؒ نے اُسے حفظ کیا اور دوسروں کو پڑھایا،

(۷) صحیفۃ انس بن مالکؓ، حضرت سعید بن ہلالؒ فرماتے ہیں کہ ”کنا اذا اکثرتنا علی انس بن مالکؓ فاخرج الینا معاً لا عندہ فقال ہذا معتمہا من النبی صلی اللہ

علیہ وسلم فکتبتہا وعوضتہا... (تدوین حدیث للسید مناظر احسن گیلانی ص ۶۷ و ۶۸)  
بحوالہ مستدرک حاکم

- اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کے پاس حدیث کے کئی مجموعے تھے،
- ⑤ صحیفہ عمرو بن حزم؛ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزمؓ کو بخران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک صحیفہ ان کے حوالہ کیا، جو آپؐ کی احادیث پر مشتمل تھا، اور اسے حضرت ابی بن کعبؓ نے لکھا تھا، ابو داؤد وغیرہ میں اس صحیفہ کے جو اقتباسات آئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج و عمرہ، جہاد، سیر و مغامرہ وغیرہ متعلق احادیث درج تھیں،
- ⑥ صحیفہ ابن عباسؓ؛ طبقات ابن سعد میں حضرت کریم بن ابی مسلم کا جو ابن عباسؓ کے مرنے کے بعد واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ انھیں حضرت ابن عباسؓ کی کتابوں کا اتنا ذخیرہ ملا تھا جو لوہے ایک اونٹ کا بوجھ تھا،
- ⑦ صحیفہ ابن مسعودؓ؛ علامہ ابن عبد البرؒ نے اپنی کتاب "جامع بیان العلم وفضلہ" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن مسعودؓ نے ایک کتاب نکالی اور فرمایا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ کی لکھی ہوئی ہے،
- ⑧ صحیفہ جابر بن عبداللہؓ؛ صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضرت جابرؓ نے حج کے احکام پر ایک رسالہ تالیف کیا تھا، امام بخاریؒ نے "تایخ کبیر" میں حضرت معمرؓ سے نقل کیا ہے قال رأیت قتادة قال لسید بن ابی عروبة اسک علی المصحف فقرا البقرة فلم یحفظها فقال یا ابانصر لاننا لصحیفة جابر احفظ منی لسورة البقرة (کتاب التاریخ الکبیر ص ۱۸۶)
- ⑨ صحیفہ سمرہ بن جندبؓ؛ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں نقل کیا ہے کہ سلیمان بن سمرہؓ نے اپنے والد سمرہ بن جندبؓ سے ایک بڑا نسخہ روایت کیا ہے، اور امام احمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ "ان الرسالة التي كتبها سمره لاولاده يوجد فيها علم كثير"
- ⑩ صحیفہ سعد بن عبادہ؛ امام ابن سعدؒ نے "طبقات" میں نقل کیا ہے کہ حضرت سعد بن عبادہؓ نے ایک صحیفہ مرتب کیا تھا، جس میں احادیث جمع کی تھیں،

⑪ صحیفہ ابی ہریرہ؛ امام حاکم نے مستدرک میں اور علامہ ابن عبد البر نے جامع بیان العلم میں حضرت حسن بن عمرو کا یہ واقعہ نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث بیان کی، حضرت ابو ہریرہؓ نے اس حدیث سے ناواقفیت کا اظہار فرمایا میں نے عرض کیا کہ میں نے یہ حدیث آپ ہی سے سنی ہے، اس پر حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ اگر یہ حدیث میں نے بیان کی ہوگی تو میرے پاس لکھی ہوئی ہوگی، چنانچہ وہ کچھ کتا میں نکال کر لائے جن میں احادیث درج تھیں، ان میں تلاش کیا تو وہ حدیث مل گئی،

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس اُن کی تمام روایات لکھی ہوئی موجود تھیں گویا اس سے پانچ ہزار تین سو چونتیس احادیث کے مکتوب ذخیرہ کا پتہ چلتا ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ ارشاد صحیحہ گزر چکا ہے کہ میں احادیث نہیں لکھا کرتا تھا، پھر اس روایت کی کیا توجیہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ عمر رسالت و خلفاء کے ابتدائی دور میں احادیث نہیں لکھتے تھے، لیکن آخری عمر میں یہ خیال ہوا ہو گا کہ کہیں میں یہ روایتیں بھول نہ جاؤں اس لئے انھوں نے اپنی روایات کو جمع کر لیا لہذا کوئی تعارض نہ رہا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف کئی صحیفے منسوب ہیں۔

۱) مسند ابی ہریرہؓ؛ امام ابن سعدؒ نے طبقات میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے والد عبدالعزیز بن مردان نے مصر کی گورنری کے زمانہ میں کثیر بن مرہ کو خط لکھا کہ آپ کے پاس صحابہ کی روایت کردہ جتنی حدیثیں ہوں وہ سب میرے پاس بھیج دیجیے، الامان من حدیث ابی ہریرہؓ فانہ عندنا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات اُن کے پاس مکتوب شکل میں موجود تھیں،

۲) مؤلف بشیر بن نہیکؓ؛ حضرت بشیر بن نہیکؓ حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد ہیں اور امام دارمیؒ نے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں جو کچھ حضرت ابو ہریرہؓ سے سنتا اسے لکھ لیتا تھا، بعد میں میں نے یہ مجموعہ حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں پیش کیا، اور عرض کیا کہ یہ وہ احادیث ہیں جو میں نے آپ سے سنی ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ہاں،

۳) صحیفہ عبدالملک بن مردان؛ صحیحہ ذکر آچکا ہے کہ عبدالملک بن مردان نے امتحاناً حضرت ابو ہریرہؓ کو بلا کر اُن کی کچھ روایات لکھ لی تھیں،

۴) صحیفہ ہمام بن منبہؓ؛ حضرت ہمام بن منبہؓ بھی حضرت ابو ہریرہؓ کے مشہور

شاگردین انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا نام حاجی خلیفہؒ "کشف الغنون" میں "الصیغۃ الصیغۃ" ذکر کیا ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی مس میں اس صحیفہ کو بتماہا نقل کر دیا ہے، امام مسلمؒ بھی اپنی صحیح میں بہت سی احادیث اس صحیفہ کے واسطے سے لکے ہیں، جب یہ اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرتے ہیں تو فرماتے ہیں: "عن ہمام بن منبہ قال ہذا ما حدّثنا بہ ابو ہریرہؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا کواحدیث منها وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" "خبر اتفاق سے چند سال پہلے اس صحیفہ کا اصل مخطوط دریا ہو گیا ہے، اس کا ایک نسخہ جرمنی میں برلن کے کتب خانہ میں موجود ہے، دوسرا نسخہ دمشق کے کتب خانہ "جمع علمی" میں، سیرت اور تاریخ کے مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے ان دونوں نسخوں سے مقابلہ کر کے یہ صحیفہ شائع کر دیا ہے، اس میں ایک سو اڑتیس احادیث ہیں، اور جب مسند احمد سے اس کا مقابلہ کیا گیا تو کہیں ایک حرف یا ایک نقطہ میں بھی فرق نہیں تھا،

یہ چند مثالیں اس بات کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہؓ میں کتنا بہ حدیث کا طریقہ خوب اچھی طرح رائج ہو چکا تھا، یہاں ہم نے صرف بڑے مجموعوں کا ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انفرادی خطوط تحریر فرمائے یا کسی کو کوئی بات لکھ کر دی یا فرامین جاری کئے، وہ اس کے علاوہ ہیں، اور مطولات میں ان کی تفصیل لکھی جا سکتی ہے، ہاں یہ درست ہو کہ تدوین حدیث کی یہ ساری کوششیں انفرادی نوعیت کی تھیں، اور سرکاری سطح پر خلفائہ ثلاثہؓ کے دور میں تدوین و اشاعت حدیث کا ایسا اہتمام نہیں ہوا جیسا کہ جمع قرآن کا ہوا، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ دونوں نے اپنے اپنے زمانوں میں یہ ارادہ کیا کہ قرآن کریم کی طرح احادیث کا ایک مجموعہ بھی سرکاری نگرانی میں تیار کر دیا جائے لیکن دونوں اس کام سے وکھ گئے جس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کا صرف ایک نسخہ سرکاری نگرانی میں تیار ہوا تھا، اگر حدیث کا کوئی مجموعہ بھی اس طرح تیار ہوتا تو تصور کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ساتھ بعد کے مسلمانوں کا احترام و عقیدت قریب قریب قرآن ہی کے درجہ میں پہنچ جاتا، اس کے علاوہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کو فراموش کر کے اس کی حفاظت و اشاعت میں مشغول ہو جاتے، اسی خطرہ کا اظہار حضرت عمرؓ نے ان الفاظ میں کیا: "انی کنت اشدت ان اکتب السنن وانی ذکرکتم قوما کانوا قبلکم کتبوا کتبا فاکبوا علیہا وقرکوا کتاب اللہ الخ" (مقدمۃ فتح الملہم، ص ۲۳۱، بحوالہ مدخل للبیہقی)

منکرین حدیث حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر اپنی مسترت کا اظہار کرتے ہیں، اور اُسے حجت حدیث کے خلاف دلیل بنانا چاہتے ہیں، لیکن اُن کی یہ دلیل بالکل بے بنیاد ہے، اُدل تو اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے سرکاری سطح پر تدوین حدیث کی مخالفت کی تھی، انفرادی کتابت کی نہیں، چنانچہ اسی زمانہ میں بہت سے صحابہؓ نے انفرادی طور پر احادیث لکھی رکھی تھیں، رہی وہ روایت جس میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے جمع کو ہذا احادیث کے مجموعہ کو نذر آتش کر دیا تھا، اور وہ صحابہ کو بکثرت روایت حدیث سے بھی منع فرماتے تھے، تو اس موضوع پر علامہ ابن عبد البرؒ نے ”جامع بیان العلم“ میں تفصیلی بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اُدل تو یہ روایات ضعیف ہیں، چنانچہ علامہ ابن حزمؒ نے ”الاحکام“ میں اُن میں ہر ایک روایت پر جرح کر کے اس کے راویوں پر تنقید کی، دوسرا گریہ روایات صحیح بھی ہوں تو حضرت عمرؓ کا اصل منشا یہ تھا کہ روایات حدیث کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا جائے، اور یہ اسی وقت ممکن تھا کہ اکثر روایات کے رجحان پر ابتداء میں پابندی ہو، ورنہ جہاں تک احتیاط کے ساتھ روایت حدیث کا تعلق ہو حضرت عمرؓ نہ صرف یہ کہ اس کے مخالفت نہیں تھے بلکہ اس کے داعی تھے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے عالم اسلام کے ہر صوبہ میں معلم روانہ فرمائے، اور ان کا مقصد یہ بتایا کہ وہ لوگوں کو فرائض اور سن کی تعلیم دیں، اور خود حضرت عمرؓ سینکڑوں حدیث کے راوی ہیں، آپ کی مرویات کی تعداد سات سو سے بھی اوپر ہے، اور حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ نے تعدد طرق کو نکال کر اُن کی روایت کردہ متون کی تعداد دوسو سے اوپر بیان کی ہے، اس کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ”ازالہ الخفاء“ میں ان کا یہ خطبہ نقل کیا ہے کہ: ”سَيَأْتِي أَقْوَامٌ يَنْكُرُونَ بِالزَّجْمِ وَبِالذِّجَالِ وَبِالشِّفَاءِ وَبِعَذَابِ الْقَبْرِ وَيَقُومُ يَخْرُجُونَ مِنَ الدَّارِ بَعْدَ مَا امْتَحَشُوا“ ظاہر ہے کہ ان سب چیزوں کا ذکر صرف احادیث ہی میں ہے، لہذا محض اُن کے تدوین حدیث پر آمادہ نہ ہونے یا اکثر اہل الروایہ کرنے سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جاسکتا ہے کہ وہ حجیت حدیث کے مخالف تھے، پھر حضرت عثمانؓ نے اُن کے دور میں بھی تدوین حدیث کا کام اسی مرحلہ میں رہا جس مرحلہ میں شیخینؓ کے عہد میں تھا،

**حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت** حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ابتدائی دور میں اکثر روایات کے مخالف تھے، اور اپنا صحیفہ حدیث بھی لوگوں کو

بمشل دکھاتے تھے، لیکن ان کے زمانہ میں عبد اللہ بن سباؓ کی سرکردگی میں عظیم فتنہ سبایہ ظاہر ہوا، جو اسلام کے خلاف یہودیوں کی ایک سازش تھی، انھوں نے مسلمانوں میں گھل مل کر اسلام



ختم کیا کیونکہ، اور اس مقصد کے لئے دو کام ایک ساتھ شروع کئے، ایک یہ کہ لوگوں کو صحابہ کرامؓ سے برگشتہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ جھوٹی احادیث گھڑ کر ایک نیا نظام عقائد تیار کیا جائے جس میں حضرت علیؓ کو تو اویسیت کے مقام تک پہنچا دیا گیا لیکن دوسرے صحابہ کے ایمان میں بھی شکوک پیدا کر دیئے ہوں، حضرت علیؓ کو اس عظیم فتنہ کا احساس اس وقت ہوا جب سبائی جماعت کے اشرار و منافقوں میں خوب اچھی طرح مل گئے، اسی موقع پر حضرت علیؓ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا جو ابن سعد وغیرہ نے نقل کیا ہے، "قاتلہم اللہ انی عصایہ بیننا و سودا و ادای حدیث من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افسدوا" چنانچہ حضرت علیؓ نے اس فتنہ کے اندر کی خاطر ایک طرف تو فضائل صحابہ کی اشاعت کی اور دوسری طرف حدیث کے سلسلہ میں اپنا طرز عمل بدل دیا، اب اقلال روایت کے بجائے اکثر روایت کو اختیار فرمایا، جس کا طریقہ یہ تھا کہ بقول امام ابن سعد کے آپ منبر چسپڑے چماتے اور یہ اعلان فرماتے کہ "من یشتری منی یشتری منی علما بدينهم فاشترى العارث الا عور صحیفة بن رهم فكتب فیہا علما کثیرا" اس طرح حضرت علیؓ نے صحیح احادیث کو کثرت کے ساتھ روایت کر کے سبائی موضوعات کا مقابلہ فرمایا، چنانچہ آپ کے شاگردوں نے کئی حضرات کے پاس آپ کی روایت کردہ احادیث کے مجموعے تھے،

**حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کا زمانہ** | حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کے زمانہ تک کتابت حدیث اپنے پہلے دو مرحلوں میں تھی لیکن اب وہ وقت آچکا تھا کہ احادیث کی باقاعدہ تدوین ہو، کیونکہ اب قرآن کریم کے ساتھ اس کے اختلاط و التباس کا اندیشہ نہیں تھا، چنانچہ صحیح بخاری ج ۱ اس پر باب کیف یقبض العلم کے تحت تعلیقا مرقوم ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے مدینہ طیبہ کے قاضی ابوبکر بن جزم کے نام ایک خط لکھا جس میں ان کو تسکم دیا کہ "انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانما کتبہ فانی خفت دروس العلم و ذهاب العلماء" موطا امام مالک میں بھی یہ خط مرقوم ہے اور اس میں احادیث نبویؐ کے ساتھ سنت خلفاء راشدین کے جمع کرنے کا حکم بھی مذکور ہے، لیکن ان دونوں کتابوں میں یہ حکم صرف قاضی مدینہ کے نام آیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حافظ ابونعیم اصفہانی کی روایت سے نقل کیا ہے کہ یہ خط صرف قاضی مدینہ کے نام نہیں بلکہ مملکت کے ہر صوبہ کے قاضی کے نام بھی بھیجا گیا تھا، اس کے الفاظ یہ ہیں "فکتب بہا الی الافاق" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی پوری قلمرو میں بڑے پیمانے پر

تدوین حدیث کا کام شروع کیا تھا، چنانچہ آپ کے حکم کے ماتحت پہلی صدی ہجری کے آخر میں مندرجہ ذیل کتب حدیث وجود میں آچکی تھیں،

① کتب ابی بکرؓ؛ قاضی ابوبکرؓ کو جو حکم دیا گیا تھا اس کے بارے میں علامہ ابن عبدالبرؒ اپنی کتاب "المتمیذ" میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حدیث کی کئی کتابیں جمع فرمائیں، لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو بھیجی نہیں تھیں کہ اُن کی وفات ہو گئی،

② رسالہ سالم بن عبداللہ فی الصدقات؛ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں نقل کیا ہے کہ یہ رسالہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر لکھا گیا تھا،

③ دفاتر الزہری؛ علامہ ابن عبدالبرؒ نے "جامع بیان العلم" میں امام زہریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمیں عمر بن عبدالعزیزؒ نے تدوین حدیث یا سنن کا حکم دیا، تو ہم نے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے، (اور یہ واقعہ ہے کہ اس زمانہ میں حضرت امام زہریؒ سے زیادہ تدوین حدیث کی خدمت شاید ہی کسی نے انجام دی ہو) پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ملکیت کے ہر خطہ میں اُن دفاتر میں سے ایک دفتر بھیج دیا،

④ کتاب السنن لکھول؛ یہ کتاب امام ابن کھولؒ نے تحریر فرمائی تھی، گویا اس کتاب کی تالیف سے کتابت حدیث اپنے چوتھے مرحلہ میں داخل ہوئی، علامہ ابن ندیمؒ نے "الفہرست" میں اس کا ذکر کیا ہے، بظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے فرمان کی تعمیل میں لکھی گئی، کیونکہ حضرت کھولؒ اُن کے زمانہ میں قاضی تھے،

⑤ البواب لشعبی؛ یہ حضرت عامر بن شراحیلؒ کی تالیف ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے..... "تدوین الرادی" میں حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ یہ علم حدیث کی پہلی مہم کتاب ہے، حضرت شعبیؒ جو کہ کوفہ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے قاضی تھے، اس لئے بظاہر یہ کتاب بھی انہی کے ارشاد پر لکھی گئی ہے،

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی وفات ۱۸۱ھ میں ہوئی، لہذا یہ سب کتابیں اس سے پہلے لکھی جا چکی تھیں،

**دوسری صدی ہجری** | یہ مہم کتب حدیث کی محض ابتدا تھی، دوسری صدی ہجری میں تدوین حدیث کا کام اور زیادہ قوت کے ساتھ شروع ہوا،

اس دور میں جو کتب حدیث لکھی گئیں، اُن کی تعداد بیس سے بھی زیادہ ہے، جن میں سے چند

مشہور کتابیں یہ ہیں،

① کتاب الآثار لابن حنیفہؒ: اس کتاب میں پہلی بار احادیث کو فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا، علم حدیث میں اس کا پایہ بہت بلند ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث میں سے اس کتاب کا انتخاب فرمایا ہے، ذکرہ الموفق فی مناقب الامام ابی حنیفہؒ، اس کتاب کے کئی نسخے ہیں، بروایت امام محمدؒ، بروایت امام ابو یوسفؒ، بروایت امام زفرؒ، اور یہ کتاب مؤطا امام مالکؒ سے زمانا مقدم ہے، اور یہ بھی ثابت ہو کہ امام مالکؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی تالیفات سے استفادہ کیا، اس لئے یہ کتاب اپنی طرز تدوین میں مؤطا امام مالکؒ کی اصل کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے علماء نے اس کی شروح لکھیں اور اس کے رجال پر کتابیں تصنیف کیں، جن میں حافظ ابن حجرؒ بھی شامل ہیں،

یہاں ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہئے کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی براہ راست مرتب کردہ کتاب بھی ”کتاب الآثار“ ہے، اس کے علاوہ ”مسند ابی حنیفہؒ“ کے نام سے جو مختلف کتابیں ملتی ہیں وہ خود امام صاحبؒ کی تالیفات نہیں ہیں، بلکہ آپ کے بعد بہت سے حضرات محدثین نے آپ کی مسندات تیار کیں، ان میں حافظ ابن عقدہؒ، حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ، حافظ ابن عدیؒ، حافظ ابن عساکرؒ مشہور ہیں، بعد میں علامہ خوارزمیؒ نے ان تمام مسانید کو ایک مجموعہ میں یکجا کر دیا، جو جامع مسانید الامام الاعظمؒ کے نام سے مشہور ہیں،

② المؤطا امام مالکؒ: اس کتاب کو اپنے زمانے میں ”اصح الکتاب بعد کتاب اللہ“ کہا جاتا تھا، اس کے بعد یہ لقب صحیح بخاری کو ملا، اس لئے کہ اس میں مؤطاؒ کی تقریباً تمام احادیث بے شمار دوسری احادیث کے ساتھ موجود ہیں،

③ جامع معمر بن راشدؒ: یہ بھی امام مالکؒ کے معاصر ہیں، اور اپنے دور میں ان کی کتاب بہت مقبول ہوئی، مگر آجکل نایاب ہے،

④ جامع سفیان ثوریؒ: امام شافعیؒ نے اس کتاب سے استفادہ کیا ہے،

⑤ السنن لابن جریرؒ: اے ”سنن ابی الولید“ بھی کہتے ہیں،

⑥ السنن لوكيع بن الجراحؒ،

⑦ کتاب الزہد لعبد اللہ بن المبارکؒ،

## تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی میں تدوینِ حدیث کا کام انہی شہادت کو پہنچ گیا، اسانید طویل ہو گئیں، ایک ایک

حدیث کئی کئی طریقوں سے روایت کی گئی، اور علم کے پھیلاؤ کی وجہ سے نئی حدیث پر کچھ نئی کتابیں، نئی نئی ترتیب اور تبویب کے ساتھ وجود میں آنے لگیں، اور کتبِ حدیث کی میں سے زیادہ قسمیں ہوتیں اسماء الرجال کے علم نے باقاعدہ صورت اختیار کر لی، اور اس پر بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں، اسی دور میں صحاحِ بستہ کی تالیف ہوئی، جہاں تک صحاحِ بستہ کا تعلق ہے یہاں اس کے تعارف کی ضرورت نہیں، ہر کتاب کی ابتداء میں اس کا تعارف آجائے گا، البتہ ان چند کتابوں کا تعارف کرنا مقصود ہے جو درسیات کے علاوہ ہیں، اور علمِ حدیث کے مباحث میں ان کے حوالے کثرت سے آتے ہیں،

① مسند ابی داؤد طیالسیؒ: یہ ابوداؤد طیالسیؒ ہیں، اور ان ابوداؤد سے مقدم ہیں جبکہ سنن صحاحِ بستہ میں شامل ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ کتاب مسانید میں سب سے پہلی مسند ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ سب سے پہلی مسند عبید اللہ بن موسیٰ ہے، اور ابوداؤد طیالسیؒ اگرچہ ان سے مقدم ہیں لیکن ان کی مسند ان کی وفات کے بہت بعد بعض خراسانی علما نے ترتیب دی ہے، اور یہ اُس وقت مرتب ہوئی جب مسند عبید اللہ بن موسیٰ وجود میں آچکی تھی،

② مسند احمدؒ: اسے جامع ترین مسند کہا گیا ہے، اس میں تقریباً چالیس ہزار حدیثیں ہیں جنہیں امام احمدؒ نے ساڑھے سات لاکھ احادیث میں سے منتخب کیلئے، امام احمدؒ نے اپنی زندگی میں ان احادیث کو جمع تو کر لیا تھا، لیکن ان کی ترتیب و تبویب نہ کر سکے تھے کہ وفات ہو گئی، آپ کے بعد آپ کے جلیل القدر صاحبزادے عبداللہ بن احمدؒ نے ان کی ترتیب و تبویب کی، اور اس میں تقریباً تین ہزار احادیث کا اضافہ کیا، ان کے بعد حافظ ابوبکر قطعیؒ نے بھی اس میں کچھ اضافے کیے جنہیں ”زوائد المسند“ کہا جاتا ہے، مسند احمد میں صحیح حسن اور ضعیفہ طرح کی احادیث موجود ہیں اور اس میں اختلاف ہے کہ کوئی موضوع حدیث بھی ہے یا نہیں، بہت عرصہ کے بعد بعض حضرات نے مسند احمدؒ کو فقہی ابواب کی ترتیب کے مطابق بھی مرتب کیا ہے، مقدمین کی یہ کوششیں نایاب ہیں، البتہ ”الفتح الربانی“ کے نام سے مسند احمدؒ کی ایک تبویب اب بھی موجود ہے،

③ مصنف عبد الرزاقؒ: پہلے زمانہ میں لفظ مصنف کا اطلاق اسی اصطلاحی مفہوم پر ہوتا تھا، جس کے لئے آج کل ”السنن“ کا لفظ معروف ہے، یہ مصنف امام عبد الرزاق بن اہمام

ایمانی کی مرتب کردہ ہو، اور کئی اعتبار سے بڑی جلیل القدر کتاب ہو، ایک تو اس لئے کہ عبدالرزاق امام ابو حنیفہؒ اور معمر بن راشد جیسے ائمہ کے شاگرد اور امام احمد جیسے ائمہ کے استاذ ہیں اس لئے اس مصنف میں اکثر احادیث ثلاثی ہیں، دوسرا اس لئے کہ امام بخاری کی تصریح کے مطابق اس مصنف کی تمام حدیثیں صحیح ہیں،

④ مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ، یہ بھی امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ کے استاذ ہیں اور ان کے مصنف کی پہلی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں صرف احادیث احکام کو فقہی ترتیب پر جمع کیا گیا ہے، اور دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں احادیث شرف و فروع کے ساتھ صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ کے فتاویٰ بھی بکثرت منقول ہیں، اس کی وجہ سے اصول حنفیہ کے مطابق حدیث کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں امام موصوفؒ نے ہر مذہب کے مستدرکات پر بڑی غیر جانبداری کے ساتھ جمع کیا ہے، چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ امام ابو بکرؒ جو کہ خود کو فقی ہیں، اس لئے انھوں نے اہل عراق کے مسلک کو خوب اچھی طرح سمجھ کر بیان کیا، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے مستدرکات اس کتاب میں بکثرت پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے علامہ زاہد الکوثریؒ نے لکھا ہے کہ "أجود ما يكون للفقهاء إليه كتاب ابن أبي شيبة،

⑤ المستدرک للحاکم؛ یہ کتاب مستدرک علی الصحیحین ہے، لیکن نقد احادیث کے معاملہ میں امام حاکم بہت زیادہ متقابل مشہور ہیں، اسی لئے انھوں نے بہت سی ایسی حدیثوں کو علی شرط اشعین یا علی شرط احمد ہا سمجھ کر اپنی کتاب میں درج کر لیا ہے، جو درحقیقت بہت ضعیف ہیں، حافظ شمس الدین ذہبیؒ نے اس کتاب پر ایک حاشیہ لکھا ہے جس میں مستدرک کی تلخیص بھی ہے اور امام حاکمؒ کی مساحت پر تنبیہ بھی، یہ حاشیہ بھی مستدرک کے ساتھ حیدر آباد دکن سے چھپ گیا، امام حاکم کے بارے میں بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ غیلع تھے، لیکن محققین نے اس الزام کو رد کر دیا ہے،

⑥ المعجم للطبرانیؒ؛ امام طبرانیؒ کی معاجم تین قسم کی ہیں، کبیر، اوسط، اور صغیر، معجم کبیر درحقیقت مسند ہے، یعنی اس میں صحابہ کی ترتیب کے مطابق روایتیں جمع کی گئی ہیں، اور معجم اوسط میں امام طبرانیؒ نے اپنے شیوخ کی ترتیب سے روایات جمع کی ہیں، اور اس میں

صرف اپنے شیوخ کے غرائب اور تفردات کو ہی جمع کیا ہے، اور مجمع صغیر میں اپنے ہر شیخ کی ایک ایک روایت ذکر کی ہے اور اس میں زیادہ تر انہی شیوخ کی روایات ہیں جن سے امام طبرانی نے صرف ایک روایت سنی ہے،

④ مسند ابن زرارہ؛ اسے "المسند الکبیر" بھی کہتے ہیں، یہ امام ابو بکر بزار کی تصنیف ہے، اور معلق ہے یعنی اس میں امام نے روایات کے اسباب قاصر کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے، معلق کتابوں کا اصول یہ ہے کہ جس حدیث پر وہ خاموشی سے گزر جائیں وہ ان کے نزدیک صحیح یا قابل عمل بھی جاتی ہے،

⑤ مسند ابی یعلیٰ؛ یہ کتاب سند کے نام سے مشہور ہو گئی، حالانکہ یہ مجمع ہے،

⑥ مسند الدارمی؛ اس کتاب کو بھی اصطلاح کے خلاف سند کہا گیا ہے، درحقیقت یمنی ہے،

⑦ اسلم انکبونی للبیہقی؛ یہ کتاب امام بیہقی نے فقہ شافعی کے مشہور متن "مختصر المزنی" کی

ترتیب پر جمع کی ہے، اور حیدرآباد دکن سے چھپ چکی ہے،

⑧ سنن الدارقطنی؛ (دلائل مستندہ وفات ۸۵۴ھ) یہ کتاب ابواب فقہیہ پر مشتمل ہے،

جس میں ہر حدیث کے طرق نہایت تفصیل سے بیان کرتے ہیں، واللہ اعلم،

—————

## انواع المصنّفات فی الحدیث

علم حدیث انتہائی مخدوم علم ہے، اور اس میں مختلف حیثیتوں سے کتابیں لکھی گئی ہیں، چنانچہ کتب حدیث کی اپنے موضوع اور ترتیب کے لحاظ سے بہت سی اقسام ہیں جن میں سے ہر ایک قسم کا ایک خاص اصطلاحی نام ہے، حدیث کے طالب علم کو مراجعت الی الکتاب کے لئے ان اقسام کو بھی تفصیل سے سمجھ لینا ضروری ہے،

① الجوامع؛ یہ جامع کی جمع ہے، جامع اس کتاب حدیث کو کہتے ہیں جس میں آٹھ مضامین کی احادیث جمع کر دی گئی ہوں، ان آٹھ مضامین کو ایک شعر میں جمع کر کے بیان کر دیا گیا ہے۔

۵۔ بیروآداب و تفسیر و عقائد ۶۔ فنون اشرار و احکام و مناقب

"بیر" سیرت کی جمع ہے یعنی وہ مضامین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے واقعات پر مشتمل ہیں، "آداب" ادب کی جمع ہے، مراد ہیں آداب معاشرت، مثلاً کھانے پینے کے آداب، "تفسیر" یعنی وہ احادیث جو تفسیر قرآن سے متعلق ہیں، "عقائد" وہ احادیث یا مضامین جن کا تعلق عقائد سے

فتن“ فتنہ کی جمع ہے، یعنی وہ بڑے بڑے واقعات جن کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی  
 اشراط یعنی علامات قیامت، ”احکام“ یعنی احکام علیہ جن پر فقہ مشتمل ہوتا ہے، ان کو استنباح بھی  
 کہا جاتا ہے، ”مناقب“ منبقت کی جمع ہے، یعنی صحابہ کرام اور صحابیات اور مختلف قبائل اور طبقات  
 کے فضائل، غرض جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے ”جامع“ کہا جاتا ہے،

چنانچہ سب سے پہلی جامع ”جامع معربین راشد“ ہے، (امام ابو حنیفہ اور علم حدیث، از مولانا  
 محمد علی کاندھلوی) جو امام زہری کے معدود شاگرد حضرت معمر کی تالیف ہے، اور پہلی مصری  
 ہجری میں ہی مرتب ہو چکی تھی، لیکن اب جامع معمر نایاب ہے،

دوسری جامع سفیان ثوری ہے، اس سے امام شافعی نے بھی استفادہ کیا، یہ کتاب بھی  
 نایاب ہے، تیسری جامع عبد الرزاق ہے جو امام عبد الرزاق بن ہمام صنعانی کی تالیف ہو اور دوسری  
 مصری ہجری میں معدود ہو چکی تھی، یہ مصنف عبد الرزاق کے نام سے مشہور ہے، اور حال ہی میں گیاہ  
 جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، جامع داری بھی مشہور جامع میں داخل ہے، (لائع الدراری ص ۲۲)  
 لیکن سب سے زیادہ مقبولیت جامع بخاری کو حاصل ہوئی ہے، اس کے بعد جامع ترمذی ہے، ...  
 صحاح ستہ میں سے بخاری اور ترمذی کے جامع ہونے پر اتفاق ہے، البتہ صحیح مسلم کے بارے میں  
 اختلاف ہی بعض اُسے جامع کہتے ہیں، کیونکہ اس میں آٹھوں ابواب موجود ہیں، لیکن بعض حضرات  
 اس کے جامع ہونے سے بریں بناء انکار کرتے ہیں کہ اس میں کتاب التفسیر بہت مختصر ہے، لیکن صحیح  
 یہ کہ وہ بھی جامع ہے، کیونکہ جامع ہونے کے لئے کسی کتاب کا مفصل ہونا ضروری نہیں، محض اس کا  
 وجود ہی کافی ہے، اور صحیح مسلم میں بھی کتاب التفسیر میں اگرچہ احادیث کم ہیں، لیکن بہر حال نفس کتاب  
 موجود ہے، نیز تفسیر کی بہت سی احادیث امام مسلم نے دوسرے ابواب کے تحت نقل کر دی ہیں،  
 اسی لئے علامہ محمد الدین فردا آبادی صاحب قاموس نے اس کو جامع قرار دیا ہے، اور صاحب  
 کشف الظنون نے بھی اس کو جامع میں شمار کیا ہے،

۲) سنن؛ یہ اس کتاب کا لقب ہے جس میں احادیث کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر مرتب  
 کیا گیا ہو، اس نوع کو بالکل ابتداء میں ”ابواب“ کہتے تھے، بعد میں اس کا نام تبدیل ہو کر ”مصنف“  
 ہو گیا، اور آخر میں اس کو ”سنن“ کہا جانے لگا، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام ابو حنیفہ کے استاذ  
 حضرت عامر بن شراحیل شعبی نے لکھی، جو ”ابواب شعبی“ کے نام سے مشہور ہے، صحاح ستہ میں  
 نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ سنن ہیں، چنانچہ سنن اربعہ کا لفظ بول کر یہی چار کتب مراد

لی جاتی ہیں، سنن، اربعہ کے علاوہ سنن بیہقی، سنن دارمی، سنن دارقطنی اور سنن سعید بن منصور اس نوع کی مشہور کتابیں ہیں، ان کے علاوہ سنن ابن جریر، سنن دیکج بن الجراح اس نوع کی قدیم کتابیں ہیں، نیز مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ بھی اسی نوع میں شامل ہیں، بعض حضرات محمول کی کتاب سنن کو بھی اسی میں شمار کرتے ہیں،

(۳) المسانید؛ مسند کی جمع ہے، اُن کتب حدیث کا نام ہے جن میں احادیث کو صحابہ کرام کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہو، یعنی ایک صحابی کی تمام روایات ایک مرتبہ میں ذکر کر دی جائیں خواہ وہ کسی باب سے متعلق ہوں، پھر دوسرے صحابی کی ذمہ جتنی بھران میں بعض اوقات حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، بعض اوقات سابقیت فی الاسلام کا اعتبار کر کے ایسے صحابی کی حدیث کو پہلے رکھا جاتا ہے، اور بعض اوقات فضیلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، نیز طبقات ہاجرین اور انصار کی ترتیب پر بھی مسانید کو مرتب کیا جاتا ہے،

سلسلے سے پہلی مسند حضرت یحییٰ بن حماد نے لکھی، اس کے بعد بیسار مسانید لکھی گئیں، پہلے کہ اس زمانہ میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ کوئی بڑا محدث ایسا نہیں کہ جس نے مسند نہ لکھی ہو، چنانچہ امام بخاریؒ کے بہت سے اساتذہ مسانید کے مؤلف ہیں، نیز عثمان بن ابی شیبہ، اسحاق بن راہویہ، اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے بھی مسانید لکھی ہیں، ان مسانید میں مسند اسد بن موسیٰ، مسند عبد بن حمید، مسند ابیزار اور مسند ابی یعلیٰ معروف ہیں، آج کل تین مسانید مطبوعہ شکل میں ملتی ہیں، اور معروف ہیں ایک مسند ابو داؤد طیالسیؒ جو دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، دوسری مسند حمیدیؒ جو مجلس علمی نے شائع کی ہے، اس کے مصنف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، تیسری مسند امام احمدؒ جو نہایت جامع مسند ہے، اور سب سے زیادہ مشہور و متداول ہے، اس کا تعارف گذر چکا، اب

۱۔ قال سیوطی فی التذیب قال الدارقطنی اول من صنف مسنداً یحییٰ بن حماد قال الخلیفۃ قد صنف اسد بن موسیٰ مسنداً کان اکبر من نعم سبعۃ فی حدیثہ، وقال الحاکم اول من صنف المسند علی تراجم الرجال فی الاسلام عبید اللہ بن موسیٰ الغنوی وابو داؤد الطیالسیؒ وقال ابن عدی یقال ان یحییٰ الحمائی اول من صنف المسند بالکوفۃ واول من صنفہ بالبصرۃ مسند واول من صنفہ بمصر اسد السنۃ دلائع الدراری، ص ۵۴، ج ۱، ۱۲



حال ہی میں علامہ ابن الساعاتیؒ نے اس کو ابواب کی ترتیب پر مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ جو.....  
 "الفہم الزبانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانیؒ" کے نام سے معروف ہو چکا ہے۔  
 پہلے بھی بیان کیا تھا،

(۱) **المعجم**؛ عام طور سے مشہور یہ ہے کہ "معجم" اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی محدث نے اپنے شیوخ اور اساتذہ کی ترتیب کے احادیث جمع کی ہوں، یعنی ایک شیخ کی احادیث ایک جگہ اور دوسرے کی دوسری جگہ و حکم جبراً، لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے لکھا کہ یہ تعریف درست نہیں، درحقیقت معجم حدیث کی وہ کتاب ہو جس میں حروف تہجی کی ترتیب قائم کی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابہ کرام میں ہو، یا شیوخ میں، اس طرح "معجم" اور "مسند" میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو گئی، اس نوع کی بھی متعدد کتابیں مشہور ہیں، مثلاً معجم اسماء عیسیٰ، معجم ابن الغریبی وغیرہ لیکن سب سے زیادہ مشہور امام طبرانیؒ کی معجم ہیں، انھوں نے تین معجم لکھے ہیں؛

(۱) المعجم الکبیر؛ جس میں صحابہ کرام کی ترتیب سے احادیث جمع کی ہیں،

(۲) المعجم الاوسط؛ جس میں شیوخ کی ترتیب سے احادیث جمع کی گئی ہیں،

(۳) المعجم الصغیر؛ جس میں امام طبرانیؒ نے اپنے تمام شیوخ میں سے ہر ایک کی ایک ایک حدیث ذکر کی ہے، پہلی دو کتابیں نایاب ہیں، البتہ ان کی احادیث علامہ بیہقیؒ کی "معجم الزوائد" میں مل جاتی ہیں، البتہ المعجم الصغیر پہلے ہندوستان میں اور پھر مقررین شائع ہو چکا ہے،

(۵) **المستدرک**؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب حدیث کی ان چھٹی ہوئی احادیث کو جمع کیا گیا ہو جو مذکورہ کتاب کی شرائط کے مطابق ہوں، صحیحین پر متعدد علماء نے مستدرک لکھے ہیں جن میں "کتاب الازادات للدرقطنی" اور "المستدرک" علی الصحیحین للعافظانی در عبدہ مشہور ہیں، (الرسالۃ المستطرفہ ص ۲۲) لیکن مشہور ترین کتاب امام ابو عبد اللہ حاکم نیشاپوریؒ کی "المستدرک علی الصحیحین" ہی جو سب سے زیادہ رائج رہی ہے، اس میں انھوں نے وہ احادیث نقل کی ہیں جو صحیحین میں موجود نہیں، لیکن ان کے خیال میں بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہیں، لیکن امام حاکم نے تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، چنانچہ انھوں نے بہت سی حسن، ضعیف، منکر، بلکہ موضوع احادیث کو بھی صحیح علی شرط الثخین قرار دے کر مستدرک میں داخل

کر دیا ہے، اس لئے حافظہ ہی نے اس کی تلخیص کر کے امام حاکم کی غلطیوں پر تنبہ کیا ہے، یہ تلخیص حاکم کی مستدرک کے ساتھ شائع ہو چکی ہے، جب تک حدیث کے بارے میں وہ صحت کی تصدیق نہ کرنے اس وقت تک محض حاکم کی تصحیح کا اعتبار نہیں کیا جاتا،

⑥ **المستخرج**؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سند سے روایت کیا گیا ہو، جس میں مصنف کا واسطہ نہ آتا ہو، جیسے ”مستخرج ابی حواء علی صحیح مسلم“ جس میں انھوں نے صحیح مسلم کی روایات ایسی سند سے روایت کی ہیں جس میں مصنف کا واسطہ نہیں آتا، اسی طرح ”مستخرج ابی نعیم علی صحیح مسلم“

⑦ **الحجز**؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزوی مسئلے سے متعلق تمام احادیث ایک اکرومی گنی ہوں جیسے ”جزء القراءة للامام البخاری“ و ”جزء القراءة للبيهقي“ و ”جزء رفع اليدين للبخاري“ و ”جزء الجهر ببسم الله للدارقطني“ و ”جزء الجهر ببسم الله للخطيب البغدادي“ و ”كتاب القراءة للبيهقي“ آخری دور میں حضرت شاہ صاحب اور حضرت مفتی صاحب کی کتاب ”التصحيح بما رواه في نزول المسيح“ اور شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کا نہرہ صلی علیہ وسلم کی ”جزء حجة الوداع“ بھی اسی قسم میں داخل ہے بعض حضرات نے اس کے ساتھ کتب حدیث کی ایک اور نوع ”الترسالة“ بھی بیان کی ہے، اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ کتاب حدیث جس میں صرف کسی ایک شیخ کی احادیث جمع کی گئی ہوں، لیکن صحیح یہ ہو کہ یہ کوئی مستقل نوع نہیں ہے بلکہ ”الحجز“ کا مراد ہے،

⑧ **المشخة**؛ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں صرف کسی ایک یا چند شیوخ کی احادیث جمع کر دی گئی ہوں، جیسے ”مشيخة ابن البخاري وعليها ذيل للحافظ المذني“، ”مشيخة ابن شاذان الكبير“، ”مشيخة ابن القاري (وذكر الشيخ في لامع الدار في كثير من)“ (ص ۱۵۰-۱۵۱)

⑨ **الافراد والغرائب**؛ اُن کتب حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک شخص کے تفرد کو جمع کیا گیا ہو، ”کتاب الافراد للدارقطني“

⑩ **التجريد**؛ کسی کتاب حدیث سے سند اور مکررات کو حذف کر کے صرف صحابی کا نام اور حدیث کا متن بیان کر دیا جائے، تو وہ تجرید کہلاتی ہے، جیسے ”تجريد البخاري للزبيدي“ اور ”تجريد المسلم للقاطبي“ اور ”تجريد الصنعيني“ وغیرہ،

⑪ **التخريج**؛ وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی معلق یا بے حوالہ احادیث کی



اس نے انھوں نے ”مجمع الزوائد“ میں ابن ماجہ کی احادیث نہیں لیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن ماجہ کی احادیث نہ جامع الاصول میں جمع ہو سکیں نہ ”تجريد الصحاح الستہ“ میں اور نہ ہی مجمع الزوائد میں ان کے بعد علامہ محمد بن محمد بن سلیمان نے ”مجمع الفوائد“ من جامع الاصول و ”مجمع الزوائد“ کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں ایک طرف تو جامع الاصول اور مجمع الزوائد کی تمام احادیث کو مجملہ ہمارے جمع کر دیا، نیز ابن ماجہ جو ان دونوں سے چھوٹ گئی تھی اس کی روایات بھی لے لیں، بلکہ اس کے علاوہ سنن دارمی کی روایات بھی جمع کر دیں، اس طرح یہ کتاب چودہ کتب حدیث کا مجموعہ بن گئی بلاشبہ ”مجمع الفوائد“ اپنے اختصار کے باوجود احادیث کا بڑا جامع مجموعہ ہے، لیکن احقر کا تجربہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، اور اگر کوئی حدیث اس میں منسلے تو یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ یہ چودہ کتابوں میں بھی نہیں ہے،

اب تک ”کتب الجمع“ کے تحت ہم نے جن کتابوں کو ذکر کیا یہ ساری کتابیں ابواب کی ترتیب پر لکھی گئی ہیں، بعض حضرات نے احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے بھی جمع کیا ہے، اس نوع کی سب سے پہلے معلوم کتاب ”فردوس الدلیلی“ ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے، اس کے بعد علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے ”مجمع الجوامع“ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں پورے ذخیرہ احادیث کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اس میں انھوں نے قول احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کیا ہے، اور فعلی احادیث کو صحابہ کرام کی ترتیب سے، پھر علامہ سیوطیؒ نے اس کتاب کی تلخیص کی، ”الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر صلی اللہ علیہ وسلم“، اس کتاب میں تمام موجود کتب حدیث میں سے قولی احادیث کو حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہے، ”مجمع الجوامع“ تو آجکل نایاب ہو چکی ہے، لیکن ”الجامع الصغیر“ مروج ہے، اور اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے حوالہ کے علاوہ اس کی اسنادی حیثیت بھی اس طرح متعین کی گئی ہے کہ صحیح کے لئے حرف ”صح“ ضعیف کے لئے حرف ”ض“ اور حسن کے لئے حرف ”ح“ لکھ دیا گیا ہے، لیکن مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے ”الاجوبۃ الفاضلہ“ میں صفحہ ۱۲ پر لکھا ہے کہ یہ علامہ سیوطیؒ نے نہیں لگائیں، بلکہ ان کے بعد کسی اور عالم نے لگائی ہیں،

ملہ دلائل فی ان یوثق بہذہ الرموز قال المناذری ولما ابوجہنی بعض نسخ من الرمز الی الجمع والحسن الضعیف بصورۃ  
 رأس ثم ”وح“ و”ض“ فلا یغنی الی یوثق بہ غلبۃ تعریف التنازع علی اذ وقع لاذلک فی بعض دون بعض کما رأیہ بخط  
 (فیض القدر ص ۴۰) یا حالۃ الاجوبۃ الفاضلہ مع تعلیقہ ص ۱۲ (۱۳)

”تجامع الصغیر“ کی متعدد شروح بھی لکھی گئی ہیں جن میں سے علامہ مناویؒ کی ”فیض القدر“ اور علامہ عزیزیؒ کی ”السراج المنیر“ مشہور معروف اور متداول ہیں، ان دونوں میں سے علامہ مناویؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط ہیں، ان کے برخلاف علامہ عزیزیؒ قدس سرہ کے مقابل ہیں،

اس سلسلہ کا سب سے زیادہ قابل قدر اور جامع کام علامہ علی ہنقی نے کیا، ان کی کتاب ”کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال“ جسے بلاشبہ احادیث نبویہؐ کی جامع ترین کتاب کہنا چاہئے، انھوں نے اپنی اس کتاب کو علامہ سیوطیؒ کی ”مجمع الجوامع“ پر مبنی کیا ہے، یعنی پہلے ہر باب کی وہ قول احادیث جمع کیں، پھر ”مجمع الجوامع“ میں موجود تھیں، اس کے بعد وہ قولی احادیث جمع کیں جو علامہ سیوطیؒ سے چھوٹ گئی تھیں، اور ان کا نام ”الاکمال فی سنن الاقوال“ رکھا، پھر جمیع الجوامع کی فعلی احادیث کو جو صحابہ کی ترتیب پر مرتب تھیں ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا، اور اس مجموعہ کا نام ”کنز العمال“ ہے، اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے مأخذ کا حوالہ رموز میں دیا ہے، جیسے بخاری کے لئے ”خ“ اور مسند رک حاکم کے لئے ”ک“ وغیرہ، علامہ علی ہنقی نے اپنی اس کتاب میں تقریباً تین سو کتب حدیث کو جمع کر دیا ہے، اس طرح یہ کتاب کسی حدیث کی تحقیق کے لئے بے نظیر رہنما کی حیثیت رکھتی ہے،

⑭ الفہارِس : وہ کتب حدیث جن میں ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی فہرست جمع کر دی گئی ہو، تاکہ حدیث کا نکالنا آسان ہو، مثلاً علامہ زاہد الکوثریؒ کے ایک شاگرد نے فہارِس البخاری کے نام سے ایک بڑی مفید کتاب لکھی، ہی جس کے ذریعہ بخاری سے حدیث نکالنا بہت آسان ہو گیا ہے، اس سلسلہ کا ایک جامع اور مفید کام اللہ تعالیٰ نے مستشرقین کی ایک جماعت سے لیا جس نے ”ڈاکٹر وینسٹک“ کی سربراہی میں سات ضخیم جلدوں پر مشتمل ایک مفصل کتاب مرتب کی ہے، جس کا نام ہے ”المعجم المفہرِس للفاظ الحدیث النبویہ“ جس میں انھوں نے صحاح ستہ مؤطاً امام مالکؒ، سنن دارمی، اور مسند احمد کی احادیث کی فہرست مرتب کی ہے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ حروف تہجی کے حساب سے انھوں نے ہر لفظ کے تحت یہ بیان کیا ہے کہ یہ لفظ کون کونسی حدیث میں آیا ہے، اور وہ حدیث کہاں کہاں مذکور ہے، البتہ اس کتاب میں یہ لوگ احادیث کے استیعاب پر قادر نہیں ہو سکتے، بلکہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، پھر اسی کتاب کی ایک تلخیص ”وینسٹک“ ہی نے ”مفتاح کنوز السنۃ“ کے نام سے شائع کی ہے، جو مختصر ہونے کی وجہ سے انتہائی مفید ہی اور ہر طالب علم کے لئے ناگزیر ہے،

۱۴) الاطراف ، وہ کتب حدیث جن میں احادیث کے صرف اول و آخر الفاظ ذکر کئے گئے

ہوں جن سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے ، اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کر دیا گیا ہو کہ فلاں فلاں کتب حدیث سے یہ احادیث لی گئی ہیں ، اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شخص کو کسی حدیث کے اول یا آخر الفاظ تو یاد ہوتے ہیں لیکن نہ پوری حدیث ذہن میں ہوتی ہے اور نہ اُس کی اسنادی حیثیت کا علم ہوتا ہے ، ایسے موقع پر اطراف کی کتب بیکار کام دیتی ہیں ،

اس موضوع پر سب سے پہلے حافظ ابن عساکر دمشقیؒ نے کتاب لکھی ، جو دو جلدوں پر مشتمل ہو اس کا نام الاشراف فی معرفۃ الاطراف ہے جس میں حافظ ابن عساکرؒ نے ابوداؤد ، نسائی ، ترمذی کے اطراف ذکر کئے ہیں اس کتاب کو انھوں نے حرمین پر مرتب کیا ہے ، لیکن یہ کتاب نایاب ہے ، ان کے بعد حافظ عبد الغنی مقدسیؒ نے ”اطراف الکتاب السنۃ“ تحریر فرمائی ، آجکل اس نوع کی سب سے زیادہ متداول کتاب حافظ مزنیؒ کی ”تحفۃ الاشراف فی معرفۃ الاطراف“ ہے ، انھار اس نوع کے ذیل میں بیان کر دے ”المعجم المفہر للالفاظ الحدیث النبوی“ اور اس کی تلخیص ”مفتاح کنوز السنۃ“ بھی اس نوع کے تحت آتی ہیں ،

۱۵) الاربعینات ؛ جمع ”الاربعین“ بمعنی ”چہل حدیث“ ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں

چالیس حدیثیں کسی ایک باب اور موضوع کی یا ابواب مختلفہ کی جمع کی گئی ہوں ”والمصنفات فی ذلک مثلاً تعد ولا تحصى“ چنانچہ بے شمار محدثین نے ”اربعین“ لکھی ہیں ، اور ان کا مقصد تابع امام بیہقیؒ کی اس حدیث پر عمل کرنا ہے جو کہ انھوں نے شعب الایمان میں حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی نقل کی ہے : ”قال مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حدثنا من العلم الذي اذا بلغه الرجل كان فقيهاً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حفظ على امتي اربعين شيئاً فامرتنا بآفته الله فقيهاً وكنتم له يوم القيامة شافعاً وشهيداً (مسند الإمام أحمد ۱/۳۸۱) یہ دعویٰ الناس بہت مشہور ہو گئی ، لیکن امام احمدؒ کا قول ہے کہ حدیث متنہ مشہور فیما بین الناس ولیس له اسناد صحیح (کنز انی مشکوٰۃ) چنانچہ امام نورؒ اپنی ”اربعین“ کے شروع میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں ”اتفق الحفاظ علی انہ حدیث ضعیفہ وان کثرت طرقہ“ چنانچہ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے ، البتہ تعدد طرق اور کثرت اسانید کی وجہ سے اس کو حسن وغیرہ کہا جاسکتا ہے ، سی بنا پر اُمت کے بہت سے علماء اور محدثین نے اس پر عمل کیا ہے ، اور ارربعینات لکھی ہیں ، ہمارے علم میں سب سے پہلی اربعین عبد اللہ بن مبارک نے لکھی ، پھر محمد بن اسلم طوسیؒ نے ، بعد میں

ہے شمار بن علم نے مختلف موضوعات پر اربعینات مرتب کیں، مثلاً امام دارقطنی، حاکم، ابوالعین، ابوعبید اللہ سلمیٰ اور ابوبکر سیوطی وغیرہ۔

(۱۱) الموضوعات: یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث موضوعہ کو جمع کر دیا گیا ہو یا مہتمم بالوضع احادیث کی تحقیق کی گئی ہو، شروع میں کتب موضوعہ اس انداز پر لکھی جاتی تھیں کہ ضعیف راویوں کا تذکرہ کیا جاتا تھا، اور ان سے جو موضوع یا ضعیف احادیث مروی ہیں، ان کی نشان دہی کی جاتی تھی، حاتم بن عدیؒ کی "اکمال" امام عقیلؒ کی "الضعفاء" اور امام جوزقانیؒ کی "اللبائیل" اسی انداز پر ہیں، بعد میں موضوعات کا طریقہ ہو گیا کہ موضوع یا مہتمم بالوضع احادیث کو ابواب کی ترتیب سے یا حروف تہجی کی ترتیب سے ذکر کر کے یہ بتایا جاتا ہے کہ ان کو کس نے روایت کیا ہے، اور اس میں سندنا کیا نقص ہے، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ ابن الجوزیؒ نے قلم اٹھایا، ان کی دو کتابیں ہیں، ایک "لعل اللعن المتناہیہ فی الاخبار الاوہانیہ" دوسری "الموضوعات الکبریٰ" ان میں سے دوسری کتاب آج بھی دستیاب ہی لیکن اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ احادیث پر وضع کا حکم لگانے میں نہایت متشدد ہیں، اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیدیا، اس لئے بعد کے محقق علماء نے ان کی کتابوں پر تنقیدیں لکھیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ان کی تردید "القول المستدرک فی الذب عن مسند احمد" میں ان کی بہت ابھی تردید کی ہے، اس کتاب میں حافظؒ نے مسند احمدؒ کی ان احادیث کی تحقیق کی ہے جنھیں ابن الجوزیؒ نے موضوع قرار دیا ہے، اور بتایا ہے کہ جن احادیث پر ابن الجوزیؒ نے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے ان میں سے ایک حدیث صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ایک حدیث بخاری کے احمد شکر دالے نسخہ میں بھی ہے، اور ایسی احادیث تو بہت سی ہیں جو امام بخاریؒ نے تعلیقاً روایت کی ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انھیں موضوع قرار دیدیا ہے، پھر علامہ سیوطیؒ نے ابن الجوزیؒ کی موضوعات پر ایک مفصل تنقید لکھی، جس کا نام "الکتب البریجات علی الموضوعات" رکھا، بعد میں اس کی تلخیص کی، اور اس میں کچھ اضافے کئے جو "آلآلی المصنوعہ فی الاحادیث، الموضعیہ" کے نام سے معروف ہے، جو کئی جلدوں میں شائع ہو چکی، اب ایک علامہ سیوطیؒ حدیث کے معانی پر کتاب "تدوین" میں اس لئے بعض ضعیف یا منکر احادیث کو بھی صحیح قرار دیدیتے ہیں، علامہ ابن الجوزیؒ کے بعد حافظ صفوانیؒ کی موضوعات بھی بہت جلد ہوئیں، علامہ ابن الجوزیؒ اور

سیوطی کے بعد بہت سے حضرات نے موضوعات پر کتابیں لکھیں جن میں ملا علی قاریؒ کی "الموسمات الکبیر" نہایت مقبول و معروف ہے، آخری دور میں قاضی شوکانیؒ کی "انوار المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ" اور علامہ طاہر یثربیؒ کی "تذکرۃ الموضوعات" مختصر مگر مفید کتابیں ہیں،

اس نوع کا جامع ترین کام علامہ ابن عراقؒ نے انجام دیا، انھوں نے اپنی کتاب "تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الاحادیث الشنیعۃ الموضوعۃ" میں ابن جوزیؒ، جوزقانیؒ، عقیلیؒ، ابن عدیؒ، حافظ ابن حجرؒ، علامہ سیوطیؒ اور ملا علی قاریؒ کی تمام کتابوں کو جمع کر دیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے، اس طرح اُن کی کتاب جامع ترین ہی ہے اور محقق ترین بھی جو بسا اوقات پچھلے تمام کتابوں سے مستغنی کر دیتی ہے، اس کتاب میں علامہ ابن عراقؒ نے ابن جوزیؒ، جوزقانیؒ اور سیوطیؒ کی بیان کردہ احادیث میں سے صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے جو فی الواقع موضوع ہیں،

①۷ کتب الاحادیث المشہورۃ؛ یعنی وہ کتابیں جن میں اُن احادیث کی تحقیق کی گئی ہو جو عام طور سے مشہور اور زبان زد ہوتی ہیں، لیکن اُن کی سند کا علم عام طور سے نہیں ہوتا، اس موضوع پر سبک پہلے علامہ زرکشیؒ نے "التذکرۃ فی الاحادیث المشہورۃ" کے نام سے ایک کتاب لکھی، ان کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے "الآلی المنثورۃ فی الاحادیث المشہورۃ" بعد میں علامہ سیوطیؒ کی "الدر المنثورۃ فی الاحادیث المشہورۃ" اور علامہ ابن درویشؒ کی "اثنار المطالب فی احادیث مختلفۃ المراقب" بھی اپنے اختصار کے باوجود کافی مشہور ہوئیں، لیکن اس نوع کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور اور متداول کتاب حافظ شمس الدین سخاویؒ کی "المعاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشہورۃ علی الاسنۃ" ہے، جسے انھوں نے حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے،

①۸ غریب الحدیث؛ یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث میں وارد ہونے والے کلمات کی لغوی و اصطلاحی تحقیق و تشریح کی گئی ہو، اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب امام نصر بن شمیل اور ابو عبیدہ معمر بن ہشامؒ کی ہے، بعد میں امام صہبیؒ اور علامہ ابن قتیبہؒ وینوریؒ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا، اس کے بعد علامہ خطابیؒ نے اُن سب کو جمع کر دیا، لیکن اس موضوع پر سب سے پہلی جامع اور مفصل کتاب امام ابو عبیدہ قاسم بن سلامؒ کی "غریب الحدیث" ہے، جو حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، البتہ اس سے کسی لفظ کے معنی تلاش کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کا کوئی لحاظ نہیں ہے، اس کے بعد علامہ زحمریؒ نے "الغائیق" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو حُسن ترتیب کے لحاظ سے سابقہ تمام کتابوں پر فائق ہے، لیکن اس نوع کا سب سے زیادہ جامع کام علامہ



محب الدین ابن اثیر الجوزجی نے کیا، جن کی کتاب ”الہدایۃ فی غریب الحدیث والاثار“ ہدایت جامعہ بھی ہے اور مرتب بھی، اس کو انھوں نے حرورۃؒ کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اسی نے اس موضوع پر اس کا قاعدہ عام ہوا، اور وہ مآخذ میں شمار ہوئی، اس موضوع پر اور بھی بہت سی مفید کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے عبدالغافرؒ فارسی کی ”مجمع الغرائب“ اور قاسم سرقلیؒ کی ”غریب الحدیث“ وغیرہم۔ آخری دور میں علامہ طاہر بٹنیؒ نے ”مجمع بحار الانوار فی غرائب التنزیل ولطائف الاخبار“ تالیف فرمائی، جو اس نوع کی مقبول مستند اور متداول کتاب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس کتاب کو غریب الحدیث کی تمام کتابوں پر فوقیت دیا کرتے تھے، جن کی وجہ یہ تھی کہ اس کتاب میں صرف الفاظ کی تشریح نہیں کی گئی، بلکہ ہر لفظ جن احادیث میں آیا ہے، ان احادیث کی بھی مختصر اور اور ملخص تشریح اس میں موجود ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس کے مؤلف نے الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے کتب لغت کے علاوہ تمام شروح حدیث کو بھی سامنے رکھا ہے،

①۹ مشکل الحدیث، اس نوع کو ”شرح الآثار“ اور ”مختلف الحدیث“ بھی کہتے ہیں اور اس سے مراد وہ کتب حدیث ہیں، جن میں متعارض احادیث کی تطبیق اور مشکل المراد احادیث کے نفل کی تعیین کی گئی ہو، ان میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ مؤلف کیف ما تلقن احادیث کو ذکر کر کے ان کی تشریح کرتا ہے، اس نوع کی بھی بہت سی کتب لکھی گئی ہیں، کہا جاتا ہے کہ اس نوع میں سب سے پہلے مصنف امام شافعیؒ ہیں، جنھوں نے اپنی ”کتاب الائم“ کے بعض حصوں میں یہی کام کیا ہے، لیکن باقاعدہ طور پر اس موضوع پر سب سے پہلے امام ابن جریرؒ نے قلم اٹھایا، نیز ابو محمد بن قتیبہؒ اور امام ابن عبد البرؒ نے بھی کتابیں لکھیں، مگر یہ سب کتابیں نایاب ہیں، موجودہ دور میں اس موضوع پر دو کتابیں معروف و متداول ہیں، ایک امام ابو جعفر طحاویؒ کی ”مشکل الآثار“ جو چار جلدوں میں ہے، دوسری علامہ ابوبکر بن الغزالیؒ کی ”مشکل الحدیث“ یہ دونوں کتابیں حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہیں،

②۰ اسباب الحدیث، حدیث میں ان کی وہی حیثیت ہے، جو تفسیر میں اسباب النزول کی ہے، یعنی اس میں قولی احادیث کا سبب درود بیان کیا جاتا ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسا ارشاد کن حالات میں فرمایا، اس نوع میں بہت کم کتابیں لکھی گئیں، اس میں سب سے پہلی تصنیف امام ابو حفص العسکریؒ کی ہے، اُن کے بعد حامد بن کزنیؒ اور علامہ سیوطیؒ نے بھی اس پر قلم اٹھایا ہے، صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں کہ ہمارے دور میں اس نوع کی صرف

ایک کتاب باقی رہ گئی ہے جس کا نام ”السنیان والتعلیف فی السنن“ اور دو الحدیث الشریف ہے، اور وہ علامہ ابراہیم بن محمد الشہیر بن حمزہ الحیدنی دمشقی الحنفی کی تالیف ہے جو شائع ہو چکی ہے،

(۲۱) الترتیب؛ یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری غیر مرتب کتاب کی احادیث کو کسی خاص ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہو، مثلاً ترتیب مسند احمد علی الحروف لابن کثیر، اور ترتیب مسند احمد علی الحروف لابن الجیب، اسی طرح آخری دور میں علامہ ابن الساعاتی نے مسند احمد کو الفج الربانی کے نام سے ابواب کی ترتیب مرتب کیا، (۲۲) الزوائد؛ یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی صرف وہ احادیث جمع کر دی گئی

ہوں جو صحیحین میں موجود نہیں، مثلاً علامہ نور الدین ہیثمی کی موارد النعمان الی زوائد ابن حبان، جس میں صحیح ابن حبان کی صرف وہ احادیث جمع کی گئی ہیں، جو صحیحین میں موجود نہیں ہیں، اسی طرح ”زوائد ابن حبان علی الصحیحین للحافظ مغلطائی“

بعض مرتبہ زوائد کا لفظ مستدرک کے مرادف سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ”زوائد مسند احمد لعبد اللہ ابن احمد“ اسی معنی میں ہے،

(۲۳) الجعل؛ یعنی وہ کتب حدیث جن میں ایسی احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی مسند پر کلام ہو، جیسے کتاب الجعل البخاری، و کتاب الجعل مسلم، و کتاب الجعل البیہق و الکبیر للترمذی، اسی طرح امام دارقطنی اور امام ابن ابی حاتم کی کتاب الجعل بھی معروف ہیں،

(۲۴) الامالی؛ پیسہ زمانہ میں تدریس کا طریقہ تھا کہ استاد اپنی یاد کی ہوئی حدیثیں شاگردوں کو املا کراتا تھا، اس طرح شاگردوں کے پاس جو مجموعہ تیار ہوتا تھا اسے شیخ کی ”امالی“ کہتے تھے، چنانچہ حافظ ابن حجر کی امالی مشہور ہیں، جب طباعت کا رواج عام ہو گیا تو احادیث کی تدریس کے لئے املا کی ضرورت باقی نہ رہی، لیکن احادیث کی تشریح اور اس کے متعلقات جو استاد بطور تقریر بیان کرتا ہے اُسے قلمبند کرنے کا دستور اب تک جاری ہے، اور آجکل ان ہی تقاریر کو ”امالی“ کہتے ہیں، اس نوع کی بہت سی تقاریر شائع ہو چکی ہیں، جن میں مفصل ترین کتاب ”فیض الباری“ ہے، جو صحیح بخاری پر علامہ انور شاہ کشمیری کی تقاریر کا مجموعہ ہے، جسے حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی نے مرتب فرمایا ہے، اسی طرح علامہ کشمیری ہی کی تقریر ترمذی ہے، جو المعروف الشذی کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اسی طرح ”الکوکب الدرر“ ترمذی پر حضرت گنگوہی کی امالی ہیں، اور ”لایع الدرر“ بخاری پر انہی کی امالی ہیں، جسے حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب بہار پوری نے مرتب فرمایا، جس پر حضرت شیخ الحدیث صاحب مظہم کی تحلیقات بھی ہیں،

(۲۵) التراجم، ان کتب حدیث کو کہتے ہیں جن میں ایک طریق سند کی تمام احادیث ایک باب میں یک جا کر دی گئی ہوں، مثلاً اس میں باب اس طرح قائم کیا جاتا ہے ذکر ماردی مالک عن نافع عن ابن عمرؓ اور اس کے تحت وہ تمام احادیث نقل کی جاتی ہیں جو اس سند سے مروی ہیں، اسی نوع میں وہ کتابیں بھی داخل ہیں جو من روى عن ابیہ عن جدہؓ کہلاتی ہیں،

(۲۶) التلاشیات، یعنی وہ کتب احادیث جن میں صرف وہ حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو مصنف کو صرف تین واسطوں سے پہنچیں، یعنی جن کی سندیں مصنف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک تین واسطوں ہوں، جیسے تلاشیات البخاریؒ، تلاشیات الدراریؒ، تلاشیات عبد بن حمیدؒ وغیرہ،

(۲۷) الوحدان، یعنی ان راویوں کی احادیث کا مجموعہ جن سے صرف ایک ایک حدیث مروی ہے،

(۲۸) شریح الحدیث، یعنی وہ کتابیں جن میں کسی حدیث کی کتاب کی شرح کی گئی ہو مثلاً "فتح الباری"، "عمدة القاری" وغیرہ،

(۲۹) الاذکار، یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول احادیث جمع کی گئی ہوں، جیسے امام نوویؒ کی "کتاب الاذکار" اور علامہ ابن الجوزیؒ کی "الحصن الحصین من کلام سید المرسلین" صلی اللہ علیہ وسلم،

(۳۰) الترغیب والترہیب، یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں صرف ترغیب و ترہیب کی احادیث جمع کی گئی ہوں، اس میں سب سے زیادہ جامع کتاب حافظ منذریؒ کی "الترغیب والترہیب" ہے،

(۳۱) کتب المصاحف، ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں قرآن کریم کی جمع و ترتیب اختلاف قراءات اور اختلاف نسخ کی تاریخ بیان کی جاتی ہے، مثلاً ابن عامر کی "کتاب المصاحف"، اس کے علاوہ بہت سے لوگوں نے "کتاب المصاحف" کے نام سے کتابیں لکھی ہیں جن میں کتاب المصاحف لابن اسنہ "کتاب المصاحف لابن ابی داؤد" "کتاب المصاحف لابن الانباری" زیادہ مشہور ہیں، لیکن آج ان میں سے صرف ایک کتاب موجود ہے، اور وہ ہے "کتاب المصاحف لابن ابی داؤد"، جو امام ابو داؤد صاحب السنن کے صاحبزادے کی تالیف ہے، اور کچھ عرصہ پہلے اسے ایک انگریز مستشرق نے شائع کیا ہے،

۳۶) **المسلسلات**؛ ان کتابوں کو کہا جاتا ہے جن میں ایسی احادیث ذکر کی جاتیں جن کی روایت میں تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہو گئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کے تمام راوی فقیہ ہوں یا محدث ہوں، یا اس کے ہر راوی نے روایت حدیث کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً ہر راوی نے روایت کے وقت مصافحہ کیا ہو، وغیرہ، انتہی،

## طبقات کتب الحدیث باعتبار الصحۃ

حدیث کے طالب علم کے لئے یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ حدیث کی کونسی کتاب صحیح کے اعتبار سے کیا درجہ رکھتی ہے؟ محدث شاہ عبدالعزیزؒ نے اپنے ایک شاگرد کو ایک محبوب لکھا، جو کہ ایک مختصر رسالہ کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا نام ”ما یجب حفظہ للناظر“ ہے، اس میں حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے کتب حدیث کو پانچ طبقات پر منقسم کیا ہے، ہم یہاں ان پانچ طبقات کے بارے میں چند ضروری معلومات پیش کرتے ہیں،

**طبقة اولیٰ** | پہلا طبقہ ان کتب حدیث کا ہے جن کے مصنفین نے اس بات کا التزام کیا ہو کہ ان کی کتاب میں تمام احادیث صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہوں، ایسی کتابوں کو صحاح مجرّدہ کہتے ہیں، چنانچہ اس طبقہ کی کتابوں میں ہر حدیث کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس کے مؤلف کے نزدیک صحیح ہے، اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتابوں کو شامل کیا جاتا ہے: صحیح بخاری، صحیح مسلم، توطأ، مستدرک حاکم، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، المنقح لابی محمد عبداللہ بن الجارود، المنقح للقاسم بن اصبح، المختارہ لفضیال الدین المقدسی، صحیح ابن اسکن، صحیح ابن العوانہ، البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ان کتابوں کو صحاح مجرّدہ میں شمار کرنا اس اعتبار سے ہے کہ ان کے مؤلفین نے صرف وہ احادیث لی ہیں جو ان کے اپنے زعم میں صحیح تھیں، لیکن نفس الامر میں ان کا صحیح ہونا ضروری نہیں، جہاں تک صحیحین اور توطأ کا تعلق ہے ان کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کی تمام احادیث نفس الامر میں بھی صحیح ہیں، صرف امام دارقطنیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے اور اپنی کتاب ”التستیع علی الصحیحین“ میں صحیحین کی بہت سی احادیث پر تنقید کر کے انھیں غیر صحیح ثابت کیا ہے،

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ”حدی الساری مقدمۃ فتح الباری“ میں ان تمام احادیث کو ذکر

کیا ہے جو امام دارقطنی نے اعتراض کے لئے منتخب کی تھیں، اور پھر امام دارقطنی کے تمام اعتراضات کافی اور شافی جواب دیا ہے، چنانچہ ان کے بعد کے تمام علماء صحیحین کی ہر حدیث کی محنت پر متفق ہیں،

البتہ مستدرک حاکم کے بابے میں یہ کہنا درست ہو کہ وہ نفس الامری صحیح مجرور نہیں ہے، چنانچہ تقریباً تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقت میں مستدرک حاکم تیسرے طبقے سے تعلق رکھتی ہے کیونکہ امام حاکم تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، اور انھوں نے نہ صرف ضعیف اور منکر بلکہ موضوع احادیث تک کو صحیح قرار دیا ہے، جہاں تک اس کو پہلے طبقہ میں شمار کرنے کا تعلق ہو وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ اس کے مصنف نے اپنے زعم کے مطابق تمام حدیثیں بخاری یا مسلم کے شرائط کے مطابق صحیح کی ہیں، اگرچہ وہ اپنی اس کوشش میں قطعاً کامیاب نہیں ہو سکے، چنانچہ امام حاکم کا تساہل اس قدر مشہور و معروف ہے کہ ابوسعید المالینی نے تو یہ کہہ دیا کہ مستدرک میں ایک حدیث بھی صحیح نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث صحیح ہیں، چنانچہ حافظ شمس الدین نے یہی جو حاکم کے سب سے بڑے نقاد ہیں ان کا قول علامہ سیوطی نے ”تدریب الراوی“ میں یہ نقل کیا ہے کہ ”مستدرک حاکم کی تقریباً نصف احادیث تو بیشک بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں، اور ایک ربع ایسی ہیں جن کے رجال قابل استدلال ہیں، لیکن ان میں کوئی علت پائی جاتی ہے، ایسی احادیث کی تعداد دو سو یا اس سے کچھ اوپر ہے ان پر عمل کرنا مناسب نہیں، اور باقی ایک چوتھائی حصہ انتہائی ضعیف منکر اور موضوع احادیث پر مشتمل ہے،“ حافظ ذہبی نے مستدرک کی تلخیص میں جو مستدرک کے ساتھ چھپی ہوئی ہے ہر ہر حدیث پر الگ الگ تبصرہ کیا ہے، امام حاکم کے تساہل کے اسباب پھر طابین بات پر بحث ہی ہو گا امام حاکم جیسے حافظ حدیث سے ایسا تساہل کیوں سرزد ہوا؟ اس کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، بعض حضرات نے ان پر تشیع کا الزام لگایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، بعض نے کہا کہ روافض کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے انھیں بہت سی احادیث کے ضعف کا احساس نہ ہو سکا، لیکن اس سوال کا سب سے بہترین اور فاضلانہ جواب حافظ جمال الدین نے

لحہ دیکھتے تدریب الراوی فی شرح تفریب النواری (ج ۱ ص ۳۶) لا ادري ما وقع للحافظ الحاكم و انى امر دعاه الى وضع الموضوعات في كتابه؟ وكيف ساء ذلك؟ وقد اعتذر الناس وذكروا في تقصيص عنه وجوها لا ترجح لاني كثر طائل، ثم اعلم اني ارى فيه احاديث في اسانيد رجال البخاري من اعلاها والوضاحون والكتاوب من طرف آخر ومع ذلك يحكم عليها الحاكم انها على شرط ثم ظهري ان حكمه هذا المحجب على قطعة دون قطعة فكأنه اصطلاح جديد منه والا فلما ظاهرا ان يحكم باعتبار مجموع الاسناد ولا باعتبار جزء منه ۱۲



(۴) بعض اوقات امام مسلم کسی ضعیف راوی کو ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر ذکر کرتے ہیں، مثلاً امام مسلم نے عبد اللہ بن حبیب کو عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر ذکر کر دیا، یعنی عن عمرو بن الحارث وعن عبد اللہ بن حبیب، اس کا مطلب عبد اللہ بن حبیب کی توثیق نہیں بلکہ دراصل انھوں نے روایت کا مدار عمرو بن الحارث پر رکھا ہے، اور عبد اللہ بن حبیب کو ضعیف ذکر کر دیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس بناء پر ابن حبیب کو مسلم کا راوی قرار دے کر اس کی ہر حدیث صحیح علی شرط مسلم کہے تو یہ بدترین تساہل ہو گا، (۵) حاکم کے تساہل کا ایک اور سبب یہ بھی ہے کہ امام حاکم ایک سند کے بعض راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ بخاری کے راوی ہیں اور دوسرے بعض کو دیکھتے ہیں کہ وہ مسلم کے راوی ہیں تو اس سند کو صحیح علی شرط ابن خنیس قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ درست نہیں ہوتا،

(۶) ایک سبب یہ ہے کہ امام حاکم بعض اوقات ایک سند کے اکثر راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی ایک یا دو راوی ضعیف ہو جائے ضعف پُران کی نگاہ نہیں جاتی، علامہ کفای معسر بنی نے "الرسالة المستخرجة" میں امام حاکم کے تساہل کا ایک عذر بھی بیان کیا ہے، اور وہ یہ کہ امام حاکم کتاب کا مسودہ تیار کرنے کے بعد اس پر نظر ثانی نہ کر سکے، اور تصحیح و تصحیح سے پہلے ہی اُن کی وفات ہو گئی، یہی وجہ ہے کہ کتاب کے پہلے خمس میں جس پر وہ نظر ثانی کر چکے تھے تسامحات بہت کم ہیں،

بہر حال مندرجہ بالا اسباب کے تحت امام حاکم تصحیح کے معاملہ میں بہت متساهل سمجھے جاتے ہیں، اور اسی بناء پر حافظ بنی نے "تلخیص المستدرک" میں بعض مقامات پر اُن پر شدید نکیر کیا ہے،

اس طبقہ کی دوسری کتاب صحیح ابن حبان ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ کتاب بھی مستدرک کی طرح صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ ابن حبان بھی تصحیح کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساهل ہیں، لیکن علامہ سیوطی "تذریب الراوی" کے اختصار پر لکھتے ہیں کہ صحیح ابن حبان اس لحاظ سے مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبان نے جو شرائط مقرر کی ہیں ان کی انھوں نے پوری پابندی کی ہے، البتہ یہ درست ہے کہ تصحیح کے معاملہ میں ابن حبان کی شرائط دوسرے تمام محدثین کے مقابلہ میں نرم ہیں، جس کی دو وجہ ہیں، ایک تو یہ کہ ابن حبان حسن احادیث کو بھی صحیح قرار دیتے ہیں، اُن کے نزدیک حسن کوئی الگ قسم نہیں، بلکہ صحیح ہی کا ایک حصہ ہے، لہذا انھوں نے اپنی کتاب میں ایسی بہت سی احادیث روایت کی ہیں جو دوسرے محدثین کے نزدیک صحیح کے مرتبہ کو نہیں پہنچیں، لیکن ابن حبان نے

خُن ہونے کی بنا پر انھیں صحیح قرار دیا،

دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن حبان کے نزدیک اگر ایک مجہول راوی کے ہستاد اور شاگرد دونوں معروف اور ثقہ ہوں تو اس کی چہالت مضرت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حدیث اُن کے نزدیک صحیح قرار پاتی ہے، جبکہ دوسرے محدثین اس حدیث کو چہالتِ راوی کی بنا پر رد کرتے ہیں، ابن حبان کا یہ دستور اُن کی کتاب الثقات میں بھی جاری رہا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ثقہ کی تعریف یہ ہے کہ جس پر کوئی سببِ جرح ثابت نہ ہو، لہذا انھوں نے بہت سے مجہول راویوں کو ثقات کی فہرست میں شامل کر لیا ہے، اسی بنا پر امام محدثین کسی راوی کی توثیق محض اس بنا پر نہیں کرتے کہ اسے ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے، تاؤتیکہ اس کا غیر مجہول ہونا ثابت نہ ہو، بہر حال صحیح ابن حبان اس لحاظ سے تو بیشک مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبان نے اپنی شرائط کی پابندی کی ہے، لیکن یہ شرائط بھی اتنی نرم ہیں کہ حسن بلکہ ضعیف احادیث بھی اُن کے تحت صحیح کی تعریف میں آجاتی ہیں، اس لیے اس کتاب کو مستدرک پر تو اگرچہ فوقیت حاصل ہے، لیکن دوسری صحاح مجرّدہ کا مقام اس کو حاصل نہیں ہے۔

تیسری کتاب صحیح ابن حزم میری اس کو صحت کے اعتبار سے صحیح ابن حبان پر فوقیت دی گئی ہے، تاہم حافظ سخاوی نے ”فتح المغیث“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن حزم میری میں تمام احادیث صحیح نہیں، بلکہ بعض احادیث ضعیف بھی آگئی ہیں، مثلاً اس میں ایک حدیث مروی ہے عن کثیر بن عبد اللہ المزنی عن ابیہ عن جدّہ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن هذه الآية ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى“ قال انزلت في ذكوة الفطر، لیکن حافظ منذری نے ”الترغیب والترہیب“، الجزء الثاني، ص ۱۵۲، الترغیب فی صلوٰۃ الفطر و بیان تاکید ہارقم الحدیث ۱۷۷ میں اس حدیث کو صحیح ابن حزم کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ ”کثیر بن عبد اللہ دایہ“ حافظ سخاوی نے اسی طرح کی کچھ مزید مثالیں بھی دی ہیں، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ صحیح ابن حزم کو صحیح مجرّد قرار دینا خود اس کے مؤلف کے زعم کے مطابق ہے، لیکن نفس الامر میں اس کی بعض احادیث ضعیف ہیں،

حافظ ابن ہد مالکی نے ”لحظ الامحاط فی طبقات الحفاظ“ میں حافظ ابن حجر کے کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحیح ابن حزم کی کاتین چوتھائی حصہ حافظ ابن حجر کے وقت سے پہلے ہی نایاب ہو چکا تھا، اور صرف ایک رُج حصہ ملتا تھا، حافظ سخاوی ”فتح المغیث“ میں لکھے ہیں کہ یہ چوتھائی حصہ بھی ہمالے اس زمانہ میں انتہائی نایاب ہے، اس کے بعد بھی ساہا سال تک اس



کتاب کا کوئی پتہ معلوم نہ تھا، اب حال ہی میں استنبول کے ایک کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ دریا ہوا جس سے نقل کر کے دو جلدیں بعض اہل مدینہ نے شائع کر دی ہیں،

جو تھی کتاب "المنتقى لابن محمد بن عبد اللہ ابن الجارود" ہی، یہ چوتھی صدی ہجری کی تصنیف ہو، اور اس کی اکثر احادیث صحیح ہیں، البتہ معدودے چند احادیث پر تنقید کی گئی ہے، لیکن یہ ایک مختصر کتاب ہے، اور اس میں زیادہ تر وہی احادیث ہیں جو صحیحین میں مروی ہیں، لغت ریا ہی حال المنتقى للقاسم بن ابی صیخ کا ہے،

چھٹی کتاب "المختارۃ لفضیاء الدین المقدسی" ہے، جو ساتویں صدی ہجری کی تصنیف ہے، یہ حدیث تنبیہ کے لحاظ سے صحابہ کی ترتیب پر مرتب ہے، اور ضخیم کتاب ہی، لیکن نفس الامر کے اعتبار سے اس کو بھی صحیح مجرد کہنا مشکل ہے، کیونکہ اس میں بھی غیر صحیح احادیث آگئی ہیں، اگرچہ ان کی تعداد بہت کم ہے،

ساتویں کتاب صحیح بن سکس ہے، یہ چونکہ عرصہ دراز سے نایاب ہو، اس لئے اس کے بارے میں علی درجہ بصیرۃ کچھ کہنا مشکل ہے،

بہر حال مذکورہ تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ طبقہ اولیٰ کی ان کتابوں میں صرف بخاری اور مسلم ہی ایسی ہیں کہ انھیں نفس الامر کے اعتبار سے بھی صحیح مجرد کہا جاسکتا ہے، اور جو حدیث ان میں نظر آئے اسے بے شک صحیح کہہ سکتے ہیں، باقی کوئی کتاب اس درجہ کی نہیں، البتہ باقی کتابوں کی احادیث کے مقابل میں یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ان کے مؤلفین کے نزدیک وہ صحیح ہیں، اور بے اوقات حدیث کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا اختلاف ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں ان حضرات کی تصحیح قابلِ ملاحظہ ہوتی ہے،

**دوسرا طبقہ** | اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن کے مؤلفین نے یہ التزام کیا ہے کہ کوئی حدیث درجہ حسن سے کم نہ آئے پائے، اور اگر کوئی حدیث ضعیف آگئی ہے تو انھوں نے اس کے ضعف پر تنبیہ کرنے کا اہتمام کیا ہے، لہذا جس حدیث سے یہ لوگ سکوت کریں تو وہ ان کے نزدیک کم از کم حسن ضرور ہوگی، اس طبقہ میں سب سے اعلیٰ مقام سنن نسائی کا ہے، چنانچہ اس میں کوئی حدیث ایسی نہیں جو امام نسائی کے نزدیک حسن سے کم ہو، آئیہ کہ انھوں نے خود اس کے ضعف کی تصریح کر دی ہو،

دوسرے نمبر پر سنن ابی داؤد ہے، اس میں بھی امام ابو داؤد جس حدیث پر سکوت کریں وہ ان کے

نزدیک قابل استدلال ہوتی ہے، البتہ بعض اوقات حدیث کی سند میں معمولی ضعف ہوتا ہے، امام ابو داؤدؒ اس کو گوارا کر لیتے ہیں اور اس پر بھی سکوت فرماتے ہیں، ابو داؤدؒ کی ایک تلخیص حافظ منذریؒ نے لکھی ہے، اس میں وہ معمولی ضعف کو بھی بیان کئے بغیر نہیں چھوڑتے، لہذا ابو داؤدؒ کی جس حدیث پر امام ابو داؤدؒ کے علاوہ حافظ منذریؒ نے بھی سکوت کیا ہو اس کا درجہ قوت بڑھ جاتا ہے، حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ "ابو داؤدؒ" میں تقریباً نصف احادیث تو وہ ہیں جن کی تخریج شیخینؒ نے بھی کی ہے، اور بعض احادیث وہ ہیں جو علیٰ شرط اشیحینؒ یا علیٰ شرط احمد ہا ہیں اور بعض احادیث ایسی ہیں جن کے کسی راوی میں حافظہ کی کمی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ صحیح کے مرتبہ سے اتر کر حسن میں داخل ہو گئی ہیں انی تینوں اقسام پر امام ابو داؤدؒ عموماً سکوت کرتے ہیں، البتہ جو بعض قسم ان احادیث کی ہے جن میں واضح ضعف اور نکارت پایا جاتا ہے، ایسی احادیث پر امام ابو داؤدؒ عموماً سکوت نہیں کرتے، البتہ شاذ و نادر کسی موقع پر ایسی احادیث کو بغیر کسی کلام کے اس لئے نقل کر دیتے ہیں کہ ان کی نکارت بچھڑا ہو رہی ہے،

یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ فقہی اختلافات کے مباحث میں بعض اوقات ایسا دیکھنے میں آتا کہ بعض ائمہ ان احادیث کی سند پر بھی کلام کر کے انہیں چھوڑ دیتے ہیں، جنہیں ابو داؤدؒ نے سکوت کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤدؒ کا سکوت صرف اس بات کی علامت ہے کہ وہ حدیث ابو داؤدؒ کے نزدیک قابل استدلال ہی، لیکن کوئی محدث جو علوم حدیث میں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہو، ابو داؤدؒ کی رائے سے اختلاف کر سکتا ہے،

تیسرے درجہ پر جامع ترمذیؒ ہے وہ اس لحاظ سے تمام کتب حدیث میں منفرد ہے کہ اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کا مرتبہ صحت بھی صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کوئی حدیث ضعیف بغیر تنبیہ علی الضعف کے ذکر نہیں کرتے، البتہ بعض علماء نے ان کو تحسین اور تصحیح کے مقابل میں نسبتاً سہل قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے بعض ایسی احادیث کی تصحیح و تحسین کر دی ہے، جو دوسروں کے نزدیک ضعیف ہیں، اس مسئلہ پر مکمل بحث انشاء اللہ آگے آئے گی،

یہ تینوں کتابیں با اتفاق دوسرے طبقہ میں شامل ہیں، بعض حضرات نے اس میں سنن دارمیؒ کو بھی داخل کیا ہے، لیکن بعض نے اس کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، اور شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ سند احمدؒ بھی اسی طبقہ میں داخل ہے، یعنی اس میں کوئی حدیث حسن سے کم نہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ ارشاد درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ مسند احمدؒ کی بہت سی روایات ضعیف اور

منکر ہیں، اسی لئے بعض علماء نے اس کو طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے، یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ اختلاف اصل مسند احمد کے بارے میں ہے، مسند احمد کا ایک حصہ ”زیارات“ بھی ہے، جو ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے جمع کیا ہے، اور مسند کے ساتھ لکھا اس حصہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے، کہ یہ دوسرے طبقہ میں شامل ہے، یعنی اس میں احادیث ضعیفہ بھی موجود ہیں،

**تیسرا طبقہ** | اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن میں ہر طرح کی احادیث موجود ہیں، صحیح اور حسن بھی، ضعیف و منکر اور موضوع بھی، اس طبقہ کی کتابوں کا مختصر تعارف ضروری ہے:-

① سنن ابن ماجہ: یہ اگرچہ صحاح ستہ میں شامل ہو لیکن اس میں ضعیف اور منکر احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہے، یہاں تک کہ اس میں کم از کم آئیں روایات موضوع بھی ہیں اسی بنا پر علماء کی ایک بڑی جماعت نے اس کو صحاح میں شامل نہیں کیا، بعض نے اس کی جگہ مؤطا امام مالک کو رکھا ہے، اور بعض نے سنن دارمی کو،

② سنن دارقطنی: یہ امام ابوالحسن الدارقطنی کی تصنیف ہے، جو اپنے درجہ کے حافظ حدیث ہیں، انھوں نے اس کتاب میں ہر فقہی باب کے تحت تمام متعلقہ احادیث کو اختلاف متن و سند کے ساتھ جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے، اس لئے یہ کتاب احادیث احکام کا جامع ذخیرہ ہے، امام دارقطنی ہر حدیث ذکر کر کے اس کی سند پر مختصر کلام بھی کرتے ہیں، اس میں بھی ہر قسم کی رطب و یابس احادیث موجود ہیں، لیکن عموماً امام دارقطنی احادیث کے ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں، اس کتاب پر مولانا شمس الحق عظیم آبادی نے جو مشہور علماء اہل حدیث میں سے ہیں، ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام ”التحلیق المغنی علی سنن الدارقطنی“ ہے، امام دارقطنی سے حدیث کی سند پر کلام کے سلسلہ میں جو کمی رہ جاتی ہے، عموماً یہ اس کو پورا کر دیتے ہیں، یہ حاشیہ اصل کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے،

③ السنن الکبریٰ للبیہقی: امام بیہقی دارقطنی کے شاگرد ہیں اور انھوں نے یہ کتاب فقہ شافعی کے مشہور متن ”مختصر المزنی“ کی ترتیب پر لکھی ہے، اور ان کا اصل مقصد فقہ شافعی کے دلائل بیان کرنا ہے، چنانچہ وہ اپنے مستدلات کی توثیق اور مخالفین کے دلائل کی تضعیف و توہین کرتے رہتے ہیں، اس پر حافظ علاء الدین المارینی نے جو ابن الرکمان کے نام سے بھی مشہور ہیں

ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام ”الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی“ ہے، یہ حنفی المسلک ہیں، اور علم حدیث میں مقام بلند کے حامل ہیں، اس لئے امام بیہقیؒ کے دلائل پر محکم تنقید کرتے ہیں، اور اس میں حنفیہ کے دلائل کا نہایت عمدہ ذخیرہ ملتا ہے،

④ مُصَنَّف عَبْدُ الرَّزَّاقِ؛ یہ امام عبد الرزاق بن ہمام الصنعانیؒ کی تالیف ہے، جو امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور امام بخاریؒ وغیرہ کے استاذ الاستاذ، اس میں انھوں نے احادیث مرفوعہ کے علاوہ صحابہ تابعین سے فتاویٰ بھی بکثرت نقل کئے ہیں، اور اس میں بھی ہر طرح کی احادیث ملتی ہیں، یہ کتاب اب تک نایاب تھی، اب حال ہی میں طبع ہو کر آئی ہے،

⑤ مُصَنَّفُ ابْنِ ابْنِ شَدَّابٍ؛ یہ امام ابوبکر بن ابی شیبہؒ کی تالیف ہے، جو اکثر ائمہ مسند کے استاذ ہیں، اور اس کا طرز تالیف مصنف عبد الرزاق کی طرح ہے، ان دونوں کتابوں میں حنفیہ کے دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ ملتا ہے،

⑥ مُسْنَدُ الطَّيَالِسِيِّ؛ یہ امام ابوداؤد طیالسیؒ کی تصنیف ہے، جو امام ابوداؤد سجستانیؒ سے مقدم ہیں، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مسند کی تالیف میں اولیت کا شرف ان کو حاصل ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے، یہ کتاب حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے،

⑦ مُسْنَدُ مَعْبُدِ بْنِ مَنصُورٍ؛ اس کتاب میں معضل و منقطع اور مرسل احادیث بکثرت موجود ہیں، یہ کتاب مجلس علیؒ نے شائع کر دی ہے،

⑧ مُسْنَدُ الْحَمِيدِيِّ؛ اس کے مؤلف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے سخت مخالفین میں سے ہیں، ان کی یہ کتاب بھی دو جلدوں میں مجلس علیؒ سے شائع ہو چکی ہے،

⑨ مُعَاجِمُ طَبْرَانِيٍّ؛ ان کا تعارف پہلے آچکا ہے،

یہ چند کتابیں تو وہ تھیں جن کے حوالے بکثرت آتے ہیں، ان کے علاوہ بہت سی مزید کتابیں اسی طبقہ میں داخل ہیں جن میں سے مسند بزار، مسند ابویعلیٰ الموصلی، مسند عبد بن حمید، مسند احمد ابن منیع، حلیۃ الاولیاء لابن نعیم، دلائل التنبؤ لابن نعیم، مسند ابن جریر اور انہی کی تہذیب الآثار، تفسیر القرآن اور تاریخ، تفسیر ابن مردودہ، اسی طرح تفسیر کی بیشتر کتب بھی اسی طبقہ میں داخل ہیں، البتہ تفسیر ابن کثیر اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ حافظ ابن کثیرؒ حدیث کے محقق نقال ہیں، اور وہ عموماً ضعیف احادیث پر تنبیہ کرنے کے عادی ہیں،

اس تیسرے طبقہ کی کتابوں میں کوئی حدیث دیکھ کر اس وقت تک اس پر اطمینان نہ کرنا چاہئے

جب تک کہ اس کی سند کی محکم تحقیق نہ ہو جائے، خواہ اس کے مؤلف کتنے ہی جلیل القدر ہوں،

**چوتھا طبقہ** | ان کتابوں کا ہے جن کی احادیث کی اکثریت ضعیف ہے، بلکہ حضرت شاہ عبد العزیز

نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہے، جیسے ابو عبد اللہ محمد بن

علی بن الحسن ابن بشر جو کہ حکیم ترمذی کے نام سے معروف ہیں، کی "نوادرا الاصول فی احادیث

الرسول صلی اللہ علیہ وسلم" اور ابن عدی کی "اکامل" جو ساٹھ اجزاء پر مشتمل ہے، اور بارہ جلدوں

میں ہے، مرغنی کی شرح قاموس میں ہے کہ یہ آٹھ جلدوں میں ہے، کتب جرح میں کامل بن عدی کا

مقام بہت بلند ہے، اور یہ جامع ترین کتاب سمجھی جاتی ہے، ابن طاہر نے اس کی احادیث کو جمع

کر کے معجم کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ابن الزومیہ ابو العباس احمد بن محمد بن معمر جرج الاصولی

الاندلسی الاشیل نے "اکامل" پر حاشیہ بھی لکھا ہے جو "الحافل فی کملہ اکامل" کے نام سے

معروف ہے، اور ایک ضخیم جلد پر مشتمل ہے، اسی طرح کتاب الضعفاء للعقیل اور علامہ دین کی

"مسند الفردوس" جس میں انھوں نے دس ہزار مختصر قول احادیث حروف تہجی کی ترتیب سے جمع

کی ہیں، اور علامہ سیوطی کی "تایخ الخلفاء"، حافظ ابن عساکر کی "تایخ دمشق" جو انہی جلدوں میں

ہے، اور خطیب بغدادی کی "تایخ بغداد" جو تقریباً بیس جلدوں میں ہے، یہ تمام کتب بھی اسی طبقہ کی تھیں

جہاں تک نوادر الاصول للحکیم الترمذی، اکامل لابن عدی، اور کتاب الضعفاء للعقیل

کا تعلق ہے ان کے بارے میں حضرت شاہ عبد العزیز صاحب کا یہ فرمانا بڑی حد تک درست

ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ کتابیں ضعیف راویوں

کے تذکرے میں لکھی ہیں اور ان کی احادیث بھی بیان کی ہیں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ ان کی ہر حدیث

ضعیف ہوگی، تا وقتیکہ اس کی صحت قومی دلائل سے ثابت ہو جائے، لیکن باقی کتابوں کے بارے

میں حضرت شاہ صاحب کے قول کا مطلب غالباً یہ ہے کہ ان کتابوں میں وہ روایات ضعیف ہیں

جو ان کتابوں کے علاوہ کسی دوسری کتاب میں مروی نہ ہوں، ورنہ ان میں بعض احادیث ایسی

بھی ہیں جو صحاح ستہ میں مروی ہیں، ایسی احادیث کو علی الاطلاق ضعیف نہیں کہا جاسکتا،

**پانچواں طبقہ** | ان کتب پر مشتمل ہے جو موضوعات کے تذکرے میں لکھی گئی ہیں، جیسے:

موضوعات کبریٰ لابن الجوزی، یا الموضوعات للصفاری، یا اللآلی المصنوعۃ

للسیوطی، ان کے بارے میں ظاہر یہی ہے کہ یہ موضوعات کے مجموعے ہیں،

لہذا المزدنی الصوفی احوال اوامہ الاربعہ و صاحب التصانیف المتوفی بمقتول ابیہ قیل، سنۃ خمس و تسعين و مائتین،

**علم حدیث کے کثیر التألیف مصنفین** | کتب حدیث کے ان طبقات کے ساتھ ان علماء و محدثین کا حال معلوم کرنا بھی ضروری ہے جو اپنی تصانیف میں احادیث کو بکثرت تعلیقاً نقل کرتے ہیں، مثلاً امام غزالیؒ، علامہ ابن الجوزیؒ، حافظ منذریؒ، حافظ بن حجرؒ، حافظ ذہبیؒ، علامہ سیوطیؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ، علامہ قسطلانیؒ، علامہ نوویؒ،

جہاں تک امام غزالیؒ کا تعلق ہے وہ کلام، تصوف، معقولات، اور اصول فقہ کے امام ہیں، لیکن علم حدیث سے ان کا اشتغال بہت کم رہا ہے، خود انھوں نے اپنی ایک کتاب میں اس کا اعتراف یوں کہہ کر کیا ہے ”بضاعتی فی الحدیث مزجعات“ چنانچہ امام غزالیؒ اپنی کتابوں میں بکثرت ضعیف، منکر اور موضوع احادیث ذکر کر دیتے ہیں، خاص طور سے اُن کی مشہور کتاب ”احیاء علوم الدین“ میں بہت سی ایسی احادیث مذکور ہیں، جو محدثین کے معیار سے بہت فروتر ہیں، اسی لئے متعدد محدثین نے ”احیاء العلوم“ کی تخریج بھی کی ہے جس میں حافظ زین الدین عراقی کی تخریج مشہور رہی، جس میں ایسی احادیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے، نیز علامہ مرتضیٰ زبیدیؒ نے ”اتحاد السادة المتقين بشرح احیاء علوم الدین“ میں بھی اُن احادیث کی تخریج کر کے ان احادیث پر محدثانہ کلام کیا ہے،

دوسرے کثیر التصنیف عالم علامہ ابن الجوزیؒ ہیں، پیچھے گزر چکا ہے کہ یہ تنقید حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط اور متشدد ہیں، چنانچہ علم حدیث میں اُن کی کتابیں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں۔۔۔۔۔ اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہو کہ اپنے تشدد کے باوجود خود انھوں نے وعظ و نصیحت کے لئے جو کتابیں لکھی ہیں مثلاً۔۔۔ ”تلبیس ابلیس“، ”ذم الہوی“ اور ”القبصرہ“ وغیرہ میں فقہ حدیث کا وہ معیار باقی نہیں رہا بلکہ ان میں بکثرت ضعیف، موضوع اور منکر احادیث بغیر کسی تنبیہ کے ذکر کرتے چلے گئے ہیں لہذا ان کی کتابوں پر اعتماد درست نہیں ہے،

تیسرے کثیر التصنیف عالم حافظ منذریؒ ہیں، یہ جلیل القدر محدث ہیں، اور حدیث کے محقق نقال ہیں، چنانچہ یہ کوئی حدیث ضعیف بغیر تنبیہ کے نقل نہیں کرتے، اس لئے اُن کا کسی حدیث کو بغیر تنقید کے نقل کر دینا اس بات کی دلیل ہو کہ اُن کے نزدیک وہ حدیث قابلِ استدلال ہے، لیکن انھوں نے اپنی مشہور کتاب ”الترغیب والترہیب“ میں ایک خاص اصطلاح مقرر کی ہے

جس سے ناواقفیت کے سبب اکثر لوگوں کو دھوکہ ہو رہا ہے، وہ اصطلاح یہ ہے کہ جو روایت ان کے نزدیک صحیح یا حسن ہوتی ہے اس کو وہ لفظ عن کے ساتھ روایت کرتے ہیں، مثلاً "عن ابی ہریرۃ" لیکن جو حدیث ان کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے وہ اس کو "روی عن" کہہ کر روایت کرتے ہیں، مثلاً "روی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما" اور سند پر کوئی کلام نہیں کرتے، جو لوگ اس اصطلاح سے ناواقف ہیں وہ دوسری قسم کی احادیث کو بھی اس اعتماد پر قابل استدلال سمجھ لیتے ہیں کہ انھیں حافظ منذریؒ نے بغیر کسی کلام کے ذکر کیا ہے، حالانکہ وہ صحیح نہیں ہوئیں،

چوتھے کثیر التصنیف عالم حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ہیں، یہ حدیث کے مشہور امام حافظ اور نقاد ہیں، علماء نے لکھا ہے کہ ان کی کتاب "فتح الباری" اور "المختصر المجیر" میں جو حدیث بغیر کسی کلام کے آئی ہو وہ کم از کم حسن ضرور ہوتی ہے،

پانچویں کثیر التصنیف عالم حافظ شمس الدین ذہبیؒ ہیں، یہ بلاشبہ علم حدیث کے بہترین نقاد ہیں، لہذا ان کی کتابوں میں بھی کسی حدیث ضعیف کے بغیر کلام کے آجانے کا احتمال بہت کم ہے، البتہ ان کی "کتاب الکبائر" میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

چھٹے عالم علامہ حبیب اللہ بن سیوطیؒ ہیں، یہ اگرچہ ہر علم و فن میں مجتہد مقام رکھتے ہیں، لیکن فصیح احادیث کے معاملہ میں بہت متدلل ہیں، چنانچہ علم حدیث میں ان کا لقب "حاطب لیل" مشہور ہے، چنانچہ یہ جب کسی موضوع پر احادیث نقل کرتے ہیں تو ہر قسم کی ربط و یاس احادیث لے آتے ہیں، اور ان پر کوئی تنقید نہیں کرتے، ان کی کتاب "الخصائص الکبریٰ" اور "تفسیر الدر المنثور" اور "الاتقان" ہر قسم کی ربط و یاس احادیث کا مجموعہ ہیں، اور الجامع لصغیر کے بارے میں اگرچہ انھوں نے خود ابتداء کتاب میں یہ لکھا ہے کہ میں اس کتاب میں کسی کتاب یا وضع کی حدیث نقل نہیں کروں گا، لیکن اس کے باوجود انھوں نے "الجامع لصغیر" میں بہت سی موضوع احادیث بھی ذکر کر دی ہیں، یہاں تک کہ ان میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جن میں خود علامہ سیوطیؒ نے "الآلئ المصنوعہ" میں موضوع قرار دیا ہے، اب اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان سے پہلے ہو گیا، یا یہ ہے کہ بعد میں ان کی رائے بدل گئی ہو، اور یہ بات پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ "جامع صغیر" میں ہر حدیث کے ساتھ صحیح یا ضعیف کے جو رموز بنے ہوئے ہیں وہ قابل اعتماد نہیں ہیں، کیونکہ علامہ عبد الرؤف منادیؒ نے فیض القدر بشرح الجامع الصغیر میں لکھا کہ ان میں بہت سے رموز بعد کے لوگوں نے لکھے ہیں، اور جو علامہ سیوطیؒ نے لکھے ہیں ان میں بہت تحریف ہو گئی ہے،

ساتویں کثیر التضعیف عالم علامہ ابن تیمیہؒ ہیں، یہ احادیث کے معاملہ میں ضرورت زیادہ منتشر ہیں، اور صحیح حسن احادیث کو بھی بعض اوقات ضعیف قرار دیتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ”لسان المیزان“ میں یوسف بن حسین بن مطہر المحلی کے ترجمہ کے تحت لکھا ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے ”منہاج السنہ“ میں بہت سی صحیح احادیث کو بھی ناقابل استدلال قرار دیدیا ہے، آٹھویں عالم علامہ ابن قیمؒ ہیں، یہ علامہ ابن تیمیہؒ کے شاگرد اور علم حدیث میں مقام بلند کے حامل ہیں، اگر وہ بیشتر احادیث نقل کرنے میں صحت کا اہتمام کرتے ہیں، لیکن بعض اوقات ضعیف احادیث کی صرف توثیق کرتے ہیں بلکہ ان کو متواتر کی طرح قطعی قرار دیتے ہیں، اور بعض مرتبہ قابل استدلال احادیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں،

نویں عالم علامہ شریطیؒ ہیں، ان کے بارے میں ہمارے استاد شیخ عبدالفتاح ابو غداہلی حفظہ اللہ تعالیٰ نے ”الاجوبۃ الفاضلہ“ کے حواشی میں لکھا ہے کہ ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ جس حدیث کو قابل اعتماد سمجھتے ہیں، اسے حوالہ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں انھیں شبہ ہوتا ہے اس کو بغیر حوالے کے نقل کر دیتے ہیں، لہذا دوسری قسم کی احادیث پر بغیر تحقیق کے اعتماد نہ کرنا چاہئے،

دسویں عالم علامہ نورویؒ ہیں، یہ حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط ہیں اور عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کو بغیر تنبیہ کے ذکر نہیں کرتے، چنانچہ حدیث کے معاملہ میں ان کی کتب پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، البتہ ”کتاب الاذکار“ اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

آخر میں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ وعظ و تصوف، تاریخ و سیر، علامات قیامت، بد الخلق اور تفسیر وغیرہ کی روایات میں عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کی بڑی کثرت ہوتی ہے، لہذا ان ابواب میں پوری احتیاط اور تحقیق سے کام لینا چاہئے،

## طبقات الرواة

روایان حدیث کے طبقات دو مختلف حیثیتوں سے بیان کئے گئے ہیں، ایک راویوں کی قوت حفظ اور محبت شیخ کے اعتبار سے اور دوسرے ان کے زمانہ اور تاریخ کے اعتبار سے، پہلی حیثیت سے راویوں کے پانچ طبقے ہیں، ہمارے علم کے مطابق ان طبقات خمسہ کو سب سے پہلے



علامہ ابوبکر حازمیؒ نے اپنی کتاب ”شروط الائمة الخمسة“ میں ص ۲۴ پر ذکر کیا ہی وہ طبقات خمسہ یہ ہیں:-

① قوی الضبط، کثیر الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ بھی قوی ہو اور انہوں نے اپنے استاذ و شیخ کی صحبت بھی زیادہ حاصل کی ہو،

② قوی الضبط، قلیل الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ تو قوی ہو لیکن انہوں نے اپنے شیخ کی صحبت زیادہ حاصل نہ کی ہو،

③ قلیل الضبط، کثیر الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ کمزور ہو، البتہ..... انہوں نے اپنے شیوخ کی صحبت زیادہ حاصل کی ہو،

④ قلیل الضبط، قلیل الملازمة؛ یعنی جن کا حافظہ تو کم ہو ہی، اس کے علاوہ انہوں نے صحبت شیخ بھی کم حاصل کی ہو،

⑤ الضعفاء والمجاهیل،

انہی طبقات خمسہ کے اعتبار سے صحاح ستہ کا درجہ استناد معین کیا گیا، امام بخاریؒ کا معمول یہ ہے کہ وہ مستقلاً صرف پہلے طبقہ کی احادیث لاتے ہیں، البتہ کبھی کبھی استہداد کے طور پر دوسرے طبقہ کو بھی لے آتے ہیں، اس لئے صحت کے اعتبار سے ان کی جامع سب پر مقدم ہو گا۔  
امام مسلمؒ، ابوداؤدؒ، ترمذیؒ کو تو بلا تکلف لاتے ہیں، البتہ انہوں نے کہیں کہیں شاذ و نادر بطور استہناد تیسرے طبقہ کو بھی لیا ہے، اس لئے صحت کے اعتبار سے ان کی کتاب دوسرے نمبر پر ہے،

امام نسائیؒ پہلے تین طبقوں کو مستقلاً لائے ہیں، اس لئے ان کی کتاب تیسرے نمبر پر ہے۔  
امام ابوداؤدؒ نے چونکہ تینوں طبقات کے ساتھ استہداد کے طور پر طبقہ رابع کی روایات بھی لی ہیں، اس لئے ان کی سن کا نمبر چوتھ ہے،

امام ترمذیؒ جو سب سے پہلے طبقہ کو مستقلاً اور بعض مقامات پر پانچویں طبقہ کو بھی لے آئے ہیں اس لئے ان کی کتاب پانچویں نمبر پر ہے،

امام ابن ماجہؒ نے چونکہ پانچوں طبقات کی روایات بلا تکلف اور مستقلاً ذکر کی ہیں اس لئے

۱۵۔ یہ کتاب قاہرہ سے ۸۳۳ھ میں شیخ کوثریؒ کی تعلیقات کے ساتھ چھپ چکی اور کتابت دارالعلوم کراچی میں ۱۳۶۵ھ کے تحت موجود ہے، انتہائی مفید اور مطالعہ کے لئے ناگزیر ہے،

وہ چھے منز پر ہے، لہذا قوتِ سند کے اعتبار سے ”صحاحِ رشتہ“ کی ترتیب یوں ہے:-

① بخاری ، ② مسلم ، ③ نسائی ، ④ ابوداؤد ، ⑤ ترمذی ، ⑥ ابن ماجہ ،  
ابن ماجہ میں ضعیف اور مستکر روایات کا بڑا اجتماع ہے، بلکہ اس میں بعض روایات موضوع  
میں آگئی ہیں جن کی تعداد بعض نے سترہ، بعض نے آئیس، بعض نے اکیس، اور بعض نے پچیس  
بتلائی ہے، اسی لئے محدثین کے ایک طبقہ نے اسے صحاح میں شامل نہیں کیا، بلکہ اس کی جگہ  
بعض نے موطا، امام مالکؒ اور بعض نے مسندِ دارمی کو رکھ لیا ہے، لیکن ابن ماجہ کی محض ترتیب  
کی بنا پر جمہور کا رجحان اسے صحاح میں شامل کرنے کا رہا ہے،

رُواة کے یہ طبقات معیارِ ہستند کے اعتبار سے تھے، تاریخی اعتبار سے راویانِ حدیث  
کے بارہ طبقات مقرر کئے گئے، اور جب رجال کی کتابوں میں.... کسی راوی کا کوئی طبقہ بیان  
کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یہی تاریخی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات کو سب سے پہلے  
حافظ ابن حجرؒ نے ”تقریب التہذیب“ میں بیان فرمایا، بعد کے حضرات نے انہی کا اتباع  
کیا، وہ طبقات یہ ہیں:-

- ① طبقة الصحابة؛ اس میں تمام صحابہ داخل ہیں بلا فرق مراتب،
- ② طبقة كبار التابعین؛ جیسے حضرت سعید بن المسیبؒ،
- ③ الطبقة الوسطی من التابعین؛ جیسے حسن بصریؒ و محمد بن سیرینؒ،
- ④ وسطی کے بعد والاطبقہ؛ جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ ہیں،  
جیسے امام زہریؒ، قتادہؒ وغیرہ،
- ⑤ الطبقة الصغری من التابعین؛ یہ وہ حضرات ہیں جنہوں نے ایک یا دو صحابہ کی زبانی  
حدیث کی ہے، لیکن ان سے روایات نہیں لیں، جیسے سلیمان الاعمشؒ،
- ⑥ الطبقة الاخیرة من التابعین؛ یہ وہ حضرات ہیں جو باپچوس طبقہ کے معاصر ہیں،  
لیکن انہوں نے کسی صحابی کی زیارت نہیں کی، جیسے ابن جریرؒ، درحقیقت یہ تابعی  
نہیں ہیں، لیکن تابعین کے معاصر ہونے کی وجہ سے ان کو تابعین کے طبقات میں شمار  
کیا گیا ہے،

- ⑦ كبار اتباع التابعین؛ جیسے امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ،
- ⑧ الطبقة الوسطی من اتباع التابعین؛ جیسے اسماعیل بن علیہؒ اور سفیان بن عیینہؒ

⑨ الطبقة الصغرى من اتباع التابعين؛ جیسے امام شافعی، امام عبدالرزاق وغیرہ

⑩ كبار الأخذین عن تبع الاتباع؛ جیسے امام حنبل وغیرہ

⑪ الطبقة الوسطى منهم؛ جیسے امام بخاری، امام ذہبی وغیرہ

⑫ الطبقة الصغرى منهم؛ جیسے امام ترمذی اور ان کے معاصرین

اب بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقوں کے بیشتر رواۃ پہل صدی ہجری کے ہیں، اور تیسرے طبقہ سے آٹھویں طبقہ تک کے بیشتر رواۃ دوسری صدی ہجری کے ہیں، اور نویں طبقہ سے لے کر بارہویں تک کے رواۃ تیسری صدی ہجری کے ہیں،

ان طبقات کے مقرر کرنے سے اسامہ الرجال کے مصنفین کو بڑی سہولت ہو گئی ہے، اس لئے کہ کتب رجال کے مصنفین کا دستور ہے کہ وہ ہر راوی کے ساتھ اس کے اساتذہ اور شاگردوں کی ایک طویل فہرست نقل کرتے ہیں، اساتذہ کا ذکر کرتے ہوئے اُن کی عبارت یوں ہوتی ہے: "روى عن فلان وعن فلان" اور شاگردوں کے تذکرہ کے وقت اُن کی عبارت یوں ہوتی ہے: "روى عنه فلان وفلان" لیکن جب مختصر کتب رجال لکھی گئیں تو ان میں استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کے بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے حافظ ابن حجر نے "تقریب التہذیب" میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے اُن کی پیروی کی، اسی لئے اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھنا کافی ہو جاتا ہے: "ثقة من الثالثة" وغیرہ، یعنی وہ متوسط تابعین میں سے ہیں، اس طرح اساتذہ اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی،

## اقسام تحمل حدیث

شیخ سے احادیث حاصل کرنے کو اصطلاحاً "تحمل" کہتے ہیں، اور اس کی پانچ قسمیں ہیں: ان قسموں کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:-

① السماع؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ اُستاذ حدیث بڑھے اور شاگرد بیٹھے، اس صورت میں شاگرد کے لئے "حدثني" "أخبرني" "سمعتُ فلاناً يقول" کے صیغے استعمال کرنے کی اجازت ہے، پھر اس میں اختلاف ہو کہ ان میں سے کونسا صیغہ افضل ہے، بعض حضرات "سمعتُ" کے صیغہ کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض "حدثني" کو،

② القراءۃ علی الشیخ؛ یعنی شاگردِ حدیث پڑھے اور استاذِ مَنے، اس صورت میں بھی شاگرد کے لئے استاذ سے روایت جائز ہے، اور اس قسم میں ”اخرنی“ ”انبأنی“ اور ”قرأت علیہ“ کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں، اگر جماعت ایک سے زیادہ ہو تو ”اخرنا“ اور ”انبأنا“ کہا جاتا ہے بعض حضرات نے ان دونوں میں بھی فرق کیا ہے، کہ جماعت میں سے جو شاگرد پڑھ رہا ہو وہ ”اخرنا“ کہے گا، اور دوسرے شاگرد جو سن رہے ہیں ”انبأنا“ کہیں گے، ”انبأنا“ کی صورت میں الفاظ ”قرأت علیہ“ ”وانا اسمع“ کا اضافہ مستحسن ہو، پھر اس میں اختلاف ہے کہ سماع ”اور“ قرأت علی الشیخ ”ان دونوں میں سے کوئی سطر لفظ افضل ہے؟ امام مالک اور امام شافعی سے منقول ہے کہ وہ سماع کو افضل کہتے ہیں، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ”قراءة علی الشیخ“ افضل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں احتیاط اور ثبوت زیادہ ہے، اس کو اگر شاگرد کوئی غلطی کرے تو استاذ اس کی اصلاح کر سکتا ہے، حافظ بخاری نے قولِ فیصل یہ بیان کیا ہے کہ اصل چیز خطا کے امکان سے بچنا ہے، اور یہ چیز جس طریق میں زیادہ موصول ہو وہ افضل ہے، اور حالات کے اختلاف سے کہیں یہ بات سماع میں حاصل ہوتی ہے اور کہیں قراءۃ میں،

③ المراسلۃ یا المکاتبۃ، یعنی خط میں لکھ کر کسی کے پاس روایت میں بھیجنا، اس میں اختلاف ہے کہ ایسی صورت میں شاگرد کے لئے روایت کرنا مکب جائز ہوتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک جب تک شیخ کی طرف سے روایت کی تصریح اجازت نہ ہو شاگرد کے لئے روایت ..... جائز نہیں، لیکن محدثات یہ کہ اگر شاگرد شیخ کے خط کو پہچانتا ہو تو روایت جائز ہے، خواہ اجازت کی تصریح نہ ہو، البتہ اس صورت میں ”حدثنی“ یا ”اخرنی“ کا صیغہ استعمال نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ”کانبئی“ یا ”کتب الی“ یا ”رسل الی“ کے الفاظ مستعمل ہوں گے،

④ المناوۃ؛ یعنی شیخ اپنی مرویات کا کوئی مجموعہ شاگرد کے حوالہ کرے، بعض حضرات اس سے روایت کر لے کے لئے بھی شیخ کی اجازت مصرحہ کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن یہاں بھی قولِ فیصل یہ ہے کہ مصرحہ اجازت کی ضرورت نہیں، اگر شاگرد کو یہ اعتماد ہو کہ استاذ نے یہ مجموعہ روایت کے لئے دیا ہے تو وہ روایت کر سکتا ہے، البتہ یہاں بھی ”حدثنی“ یا ”اخرنی“ کہنا جائز نہیں، بلکہ ”ناولنی“ کہنا چاہئے،

⑤ الوجادة؛ یعنی کسی شیخ کی مرویات کے مجموعہ کا شیخ کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مل جانا اس کے بارے میں اکثر حضرات محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اس سے روایت جائز نہیں، کیونکہ

ممکن ہو کہ شیخ نے یہ مجموعہ موضوعات یا معلومات کو یاد رکھنے کے لئے تیار کیا ہو، بعض حضرات اس سے بھی روایت کو جائز قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اگر شیخ کے خط پر اعتماد ہو تو ”وحدث بخط فلان“ کے الفاظ سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں،

## احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد

اگرچہ احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک مستقل فن ہے، جو علم اصول حدیث اور علم جرح و تعدیل میں مدون ہو چکا ہے، اور یہاں اس کو تمام تفصیلات کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں ہو لیکن اس سلسلہ میں چند قواعد بیان کئے جاتے ہیں جو عام طور سے لوگوں کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں، اور حدیث کے مباحث میں ان کی ضرورت پڑتی ہے، اور جن کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے لوگ حنفیہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حنفیہ کے اکثر مستدلّات ضعیف ہیں،

**پہلا قاعدہ** [بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ احادیث صحیحہ صرف صحیح بخاری یا صحیح مسلم میں منحصر ہیں، نیز بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ جو حدیث صحیحین میں نہ ہو وہ لازماً کزور ہوگی، اور وہ کسی حال میں بھی صحیحین کی حدیث کا معارضہ نہیں کر سکتی، حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے، کیونکہ کسی حدیث کی جرح کا اعتبار اس کے بخاری یا مسلم میں ہونے پر نہیں بلکہ اس کی اپنی سند پر ہے، خود امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں احادیث صحیحہ کا استیعاب نہیں کیا، لہذا یہ عین ممکن ہو کہ کوئی حدیث صحیحین میں نہ ہو، اور اس کے باوجود اس کا رتبہ سند کے اعتبار سے صحیحین کی بعض احادیث سے بھی بلند ہو، مثلاً مولانا عبد الرشید نعمانی نے ”ماتمس الیہ الحاجۃ“ میں ابن ماجہ کی بعض ایسی روایات نقل کی ہیں جن کے بارے میں محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ ان کی سند بخاری کی سند سے بھی افضل ہے، لہذا صحیحین کو ”بوصحیح الکتب“ بعد کتاب اللہ کہا جاتا ہے، وہ مجموعی اعتبار سے ہے نہ کہ ہر ہر حدیث کے اعتبار سے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب کی ”انہار استسکان الی من طالع اعلام السنن“ قابل دید ہے،

**دوسرا قاعدہ** [احادیث کی تصحیح و تضعیف انتہائی نازک کام ہے، جس کے لئے انتہائی وسیع اور عمیق علم کی ضرورت ہے، لہذا اس کے اہل دہی لوگ ہیں جو اس علم میں اجتہاد کے درجہ پر فائز ہیں، اسی بنا پر حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے مقدمہ میں یہ خیال ظاہر

کیا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے بعد کسی شخص کو یہ حق نہیں ہو کہ وہ کسی حدیث کو نئے سرے سے صحیح یا ضعیف قرار دے، لیکن جبہور نے ان کے اس خیال کی مخالفت کی ہے، اور محقق بات یہ ہے کہ تصحیح و تضعیف کا منصب کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ علم و فہم کی مطلوبہ شرائط جس کسی میں پائی جائیں وہ تصحیح و تضعیف کا فیصلہ کر سکتا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری کے بعد بہت سے علماء نے تصحیح و تضعیف کا کام کیا ہے، اور اس کو امت نے معتبر مانا ہے۔ مثلاً حافظ ذہبی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی، حافظ سخاوی، حافظ رطبی، اور حافظ عراقی جیسے محدثین پانچویں صدی ہجری کے بعد کے ہیں، لیکن ان کی تصحیح و تضعیف معتبر سمجھی گئی، اسی آخری ذریعہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ بھی غالباً اس منصب پر فائز تھے،

**تیسرا قاعدہ** بعض اوقات ایک ہی حدیث یا ایک ہی راوی کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں بعض حضرات اس کی تضعیف کرتے ہیں، اور بعض توثیق، سوال یہ ہے کہ ایسے موقع پر کس کے قول کو اختیار کیا جائے؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا عبدالحیؒ نے "الاجوبۃ الفاضلہ" ص ۱۶۱ تا ص ۱۸۰ میں مفصل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان اقوال میں ترجیح کے تین طریقے ہیں؛

- ① پہلا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو علماء میں سے کوئی ایک تصحیح کے معاملہ میں متساہل ہو، اور دوسرا محتاط ہو، تو دوسرے کے قول پر عمل کیا جائے گا، مثلاً ایک حدیث کی حاکم تصحیح کرتے ہیں اور حافظ ذہبیؒ اسے ضعیف کہتے ہیں، تو حافظ ذہبیؒ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ حاکم متساہل ہیں، اسی طرح اگر ایک راوی کو ابن حبان ثقہ کہتے ہیں اور دوسرے حضرات غیر ثقہ قرار دیتے ہیں، تو ابن حبان کا قول معتبر نہ ہوگا، کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ وہ مجاہل کو بھی ثقہ میں شمار کرتے ہیں
- ② دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو محدثین میں سے کوئی ایک متشدد ہو اور دوسرا معتدل تو دوسرے کے قول کا اعتبار ہوگا، مثلاً ابن الجوزیؒ بہت متشدد ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ یا حافظ ذہبیؒ معتدل ہیں، لہذا ابن الجوزیؒ کے مقابلہ میں ان دو حضرات کا قول معتبر ہوگا، مولانا عبدالحیؒ لکھنویؒ نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل میں زیادہ کے اعتبار سے چار طبقات ہیں، انہی طبقات میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ بتلایا ہے کہ ان میں کون متشدد ہو اور کون معتدل؟

(۱) پہلا طبقہ شعبۂ ادرسیان ثوریؒ کا ہے، ان دونوں میں شعبہ اشدریں،

(۲) دوسرا طبقہ یحییٰ بن سعید القطان اور عبد الرحمن بن ہمدانی کا ہے، ان دونوں میں یحییٰ اشد ہیں،

(۳) تیسرا طبقہ یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کا ہے، ان دونوں میں یحییٰ بن معین اشد ہیں

(۴) چوتھا طبقہ ابن ابی حاتم اور امام بخاری کا ہے، ان دونوں میں ابن ابی حاتم اشد ہیں۔

لہذا جہاں ان حضرات میں ہم اختلاف ہو وہاں اشد کے قول کو چھوڑ کر متوسط کے قول کو اختیار کیا جائے گا،

مولانا لکھنوی فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے بعد کے علماء میں علامہ ابن الجوزی، عمر بن بدر الموصلی، علامہ جوزقانی، حافظ صفحانی، اور صاحب سفر السعاده اور ابوالفتح ازدی، اور علامہ ابن تیمیہ بھی متشددین میں سے ہیں، لہذا حافظ ابن حجر، حافظ ذہبی، حافظ عراقی اور حافظ زلیعی وغیرہ جیسے معتدل علماء کے مقابلہ میں ان حضرات کے اقوال کو چھوڑ دیا جائے گا،

(۵) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فریقین کے دلائل پر غور کیا جائے اور جس کے دلائل قوی معلوم ہوں اس کا قول اختیار کیا جائے، لیکن یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے جسے علم حدیث کے متعلقات پر مکمل عبور حاصل ہو، معتدل علماء کے مابین اختلاف کی صورت میں یہی تیسرا طریقہ اختیار کیا جائے گا، یعنی اگر کسی شخص میں دونوں فریق کے دلائل کا موازنہ کرنے کی صلاحیت ہو تو وہ

لہ قال السخاوی فی فتح المغیث (ص ۱۴) والموقع لادای لابن الجوزی استنادہ غالباً نصف راویہ الذی زعمی بالکذب مثلاً غلامی مجتہد من وجہ آخر و ربما یكون اعتمادہ فی التفرّد قول غیرہ من یكون كلامہ محموداً علی النبیؐ ھذا من ان تفرّد الکذاب بل الوضاع، ولو کان بعد الاستقصاء فی البقیۃ من حافظ متبجراً تام الاستقرا غیر مستلزم لذلک ولذلک کان الحکم من المتأخرین غیر اجراً، انتہی قول السخاوی، وقال السیوطی فی اللآلی المصنوعہ (۱/۱۳۱) اعلم انہ جرت عادیۃ الحفاظ علی الحاکم وابن حبان و یعقوب و غیرہم انہم یحکمون علی حدیث البطلان من حیثیۃ سندہ خصوصاً لکن راویہ اشقی ذلک سند لذلک المتن و یکن ذلک المتن معروفاً من وجہ آخر و یزکون ذلک فی ترجمۃ ذلک الراوی بحدودہ، فی غیرہ ابن الجوزی بذلک و حکم علی المتن بالوضوح مطلقاً، و یوردہ فی کتاب الموضوعات، ولیس بذلک راوی بحدودہ کلامہ لیسوطی وقال الذہبی و ما لم یصب فیہ (ابن الجوزی) اطلاقاً الوضع علی احادیث بکلام بعض الناس فی احد رواہما، کقولہ فلان ضعیف اولیس بالقوی اولین و لیس ذلک الحدیث ما یشہد بالقلب ببطلانہ، کذا انفعل السیوطی (تدریب الراوی، ص ۱۸۱)

موازہ کر کے کسی قول کو ترجیح دے سکتا ہے درجہ جس کے قول پر زیادہ اعتماد ہو اسے اختیار کیا جائے۔  
**چوتھا قاعدہ** | احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک اجتہادی معاملہ ہے، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے اس کی تصریح کی ہے جس میں مجتہدین کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں، اور ایسی صورت میں کسی بھی مجتہد پر کوئی ملامت نہیں، نیز کسی مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک قابل استدلال ہے، لہذا اس کے مقابلہ میں کسی دوسرے مجتہد کا یہ قول پیش کرنا درست نہیں کہ وہ حدیث ناقابل استدلال ہے، کیونکہ ایک مجتہد کا قول دوسرے مجتہد کے خلاف حجت نہیں ہوتا،

**پانچواں قاعدہ** | بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچی، لیکن اُن کے بعد اس حدیث کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا، چنانچہ بعد کے لوگ اسے ضعیف قرار دینے میں غلطی ہو کر آج کے بعد کے لوگوں کی یہ تضعیف امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی، حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء نے بھی اس قاعدہ کی تصریح کی ہے، اسی وجہ سے یہ ضروری نہیں کہ جو حدیث امام بخاریؒ کے زمانہ میں ضعیف قرار دی گئی ہو وہ پہلے زمانہ میں بھی ضعیف رہی ہو،

**چھٹا قاعدہ** | حافظ ابن صلاحؒ نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب ہم کسی حدیث کو صحیح قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی یقیناً صحیح ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح کی وہ فنی شرائط موجود ہیں جو محدثین نے صحیح کے لئے مقرر کی ہیں، لہذا ظن غالب یہ ہوتا ہے کہ وہ نفس الامر میں بھی صحیح ہوگی، اس لئے کہ نفس الامر کی صحت کا یقین تو اتر کے بغیر نہیں ہوتا، لہذا صحیح میں بھی یہ احتمال موجود ہے کہ نفس الامری طور پر کوئی غلطی رہ گئی ہو، کیونکہ خطا و نسیان ثقہ سے بھی ممکن ہے، اور اس کا امکان ہے کہ کسی راوی کے کوئی وہم ہوا ہو، البتہ اس احتمال پر عمل اُس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ اس احتمال کا ثبوت دوسرے قرائن و دلائل قویہ سے نہ ہو جائے، لہذا اگر دوسرے دلائل قویہ اس بات پر دلالت کرتے ہوں کہ اس حدیث صحیح پر کسی راوی کو وہم ہوا ہے تو اس حدیث کو ترک کیا جاسکتا ہے، مثلاً یہ کہ زیادہ صحیح احادیث اس کے معارض ہوں یا وہ حدیث قرآن کریم کی کسی واضح آیت کے خلاف ہو، اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں حدیث ضعیف ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی واقعہً بھوٹی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح یا حسن کی فنی شرائط نہیں پائی جاتیں جب تک



درجہ سے وہ اتنی قابل اعتماد نہیں ہے، کہ اس پر کسی شرعی مسئلہ کی بنیاد رکھی جائے، ورنہ یہ احتمال موجود ہے کہ ضعیف راوی نے بالکل سچی بات نقل کی ہو، اس لئے کہ ضعیف راوی ہمیشہ غلطی نہیں کرتا لیکن اس احتمال پر عمل اس وقت تک جائز نہیں جب تک دوسرے دلائل قویہ اس کو ثابت نہ کر لیں اب بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مجتہد کے پاس ایسے دلائل قویہ موجود ہوتے ہیں جن کی بناء پر وہ اس ضعیف احتمال کو راجح قرار دے کر کسی حدیث صحیح کو ترک کر دیتا ہے، یا حدیث ضعیف کو اختیار کرتا ہے تو اس صورت میں اس کو حدیث صحیح کا تارک یا حدیث ضعیف پر عامل نہیں کہا جاتا یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی؛

امام ترمذیؒ نے کتاب لعل میں لکھا ہے کہ میری کتاب میں دو حدیثیں ایسی ہیں کہ جن پر کسی فقیہ کا عمل نہیں ہے، ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت "قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدىنة من غير خوف ولا مطر" ترمذیؒ باب ما جاء في الجمع بين الصلوتين، حالانکہ سند کے اعتبار سے یہ حدیث قابل استدلال ہے، دوسری حدیث امیر معاویہؓ کی ہے، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد في الرابعة فاقتلوه" ترمذیؒ باب الحد ودر باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد في الرابعة فاقتلوه، حالانکہ یہ حدیث بھی قابل استدلال ہے، ان دونوں حدیثوں کے ظاہر کو باجماع امت ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ دوسرے دلائل قویہ ان کے خلاف موجود تھے، لیکن ان حدیثوں کے ترک کرنے کی وجہ سے کسی کو بھی تارک سنت نہیں کہا گیا،

اسی طرح امام ترمذیؒ نے "ابواب النكاح باب ما جاء في الزوجين المشركين يستلم احدهما" میں ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "رَدَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْنَتَهُ ذَيْنَبَ عَلَى ابْنِ الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ بَعْدَ سِتِّ سَنِينَ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَحْدِثْ نِكَاحًا، اس حدیث کا صریح تقاضا یہ ہے کہ اگر زوجہ مشرک کے اسلام لانے کے کچھ سال بعد بھی اس کا پڑنا شوہر مسلمان ہو جائے تو نکاح جدید کی ضرورت نہیں، حالانکہ اس پر کسی بھی فقیہ کا عمل نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "هَذَا أَحَدُ ثَلَاثٍ لَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بَأْسٌ وَلَكِنْ لَانْصَرَفَ وَجْهُ الْحَدِيثِ وَلَعَلَّهُ قَدْ جَاءَ هَذَا مِنْ قَبْلِ دَاوُدَ بْنِ الْحَصِينِ مِنْ قَبْلِ حَفْظِهِ" یہاں پر امام ترمذیؒ نے ایک حدیث صحیح

میں راوی کے وہم کے احتمال کو دوسرے دلائل کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے،

اس کے برعکس حدیث ضعیف پر بعض اوقات دوسرے دلائل کی وجہ سے عمل کر لیا جاتا ہے، چنانچہ اسی باب میں امام ترمذیؒ نے عمرو بن شعیب کی روایت نقل کی ہے ”عن عمرو بن شعیب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رداً بنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد، اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ لکھتے ہیں: هذا حديث في اسناداه مقال والعمل على هذا الحديث هذا اهل العلم الخرم قال، وهو قول مالك بن انس والاوزاعي والشافعي واحمد اسحاق، کیا ان تمام ائمہ کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عامل بالحدیث الضعیف ہیں، ظاہر ہے کہ ان حضرات نے حدیث کو اس لئے اختیار کیا کہ دوسرے دلائل سے اس کی تائید ہو رہی تھی، لہذا اگر امام ابو حنیفہؒ کسی مقام پر حدیث ضعیف کو دوسرے دلائل کی وجہ سے اختیار کریں تو وہ تنہا نشانہ ملامت کیسے ہو سکتے ہیں، یہ بحث تفصیل کے ساتھ مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کی کتاب ”اہلہ الاسکن“ میں دیکھی جاسکتی ہے،

**ساتواں قاعدہ** | اگر کوئی حدیث ضعیف مؤید بالتعال ہو، یعنی صحابہ و تابعین کا عمل اس کے مطابق ثابت ہو تو وہ اپنے ضعف کے باوجود قابل استدلال

ہو جاتی ہے، (دکما مخرج به المختص في احكام العشر آن وغير واحد من المحدثين والاصوليين) مثلاً حدیث طلاق الامة تطليقتان وعدتھا حیفتان ”ضعیف ہو، لیکن تعامل کی وجہ سے قابل استدلال ہو گئی، چنانچہ امام ترمذیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ”حدیث عائشةؓ حدیث ترمذی لا نھی فہ مرفوعاً الا من حدیث مظاہر بن اسلم ومظاہر لایین ف لہ فی العلم غیر هذا الحدیث والعمل علی هذا عند اهل العلم من اصحاب المتنبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم“ (ترمذی جلد اول ابواب الطلاق باب ما جاء ان طلاق الامة تطليقتان) اسی طرح حدیث لا وصیة لوارث ”ادۃ القائل لا یرث“ کی اسانید بھی ضعیف ہیں، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے انھیں قابل استدلال سمجھا گیا، اسی طرح

۱۔ ان دلائل کی تفصیل ساتویں قاعدہ میں آرہی ہے ۱۲

۲۔ ترمذی (ج ۲ ص ۴۲) ابواب الوصایا باب ما جاء لا وصیة لوارث ”فی حدیث ابی امامۃ الباب ۱۲

۳۔ ترمذی (ج ۲ ص ۴۲) ابواب الفرائض باب ما جاء فی البطل یرث القاتل ”عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ۱۲

حدیث "هو الظہور ماؤہ والعلیٰ لیسنتہ" کو بہت سے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے قابل استدلال سمجھا گیا، اسی اصول کے مطابق امام ابو حنیفہؒ اور دیگر احناف بعض مرتبہ ایسی حدیث ضعیف کو اختیار کرتے ہیں جو مؤید بالتعامل ہو، حدیث ضعیف اگر متعدد طرق سے مروی ہو اس صورت میں اسے حسن لغیرہ کہہ کر قابل استدلال سمجھا جاتا ہے،

**آٹھواں قاعدہ** اگر دو قابل استدلال حدیثوں میں تعارض ہو جائے تو فقہاء محدثین کی ایک جماعت علی الاطلاق قوتِ سند کو ترجیح دیتی ہے، اور اصح ما فی الباب کو اختیار کر لیتی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ایسے مواقع پر یہ ہے کہ وہ اُس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن کریم یا شریعت کے اصولِ کلیہ کے موافق ہو، خواہ قوتِ سند کے اعتبار سے راجح نہ ہو، واللہ سبحانہ اعلم،

اگر یہ قواعد ذہن میں رہیں تو ان بہت سے اعتراضات کا جواب معلوم ہو سکتا ہے جو عموماً حنفیہ پر علماء کئے جلتے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

## اصحاب الحدیث و اصحاب الرائے

مقدمین کے زمانہ سے دو مختلف قسم کے علماء کے لئے یہ اصطلاحیں معروف رہی ہیں کہ ان کے ایک طبقہ کو "اصحاب الحدیث" اور دوسرے طبقہ کو "اصحاب الرائے" کہا جاتا ہے بعض معاندانہ نے اس اختلاف کو اس طرح شہرت دی کہ گویا "اصحاب الحدیث" وہ لوگ ہیں جو صرف حدیث کا اتباع کرتے ہیں اور قیاس و رائے کو حجت نہیں مانتے، اور "اصحاب الرائے" وہ لوگ ہیں جو محض قیاس و رائے کی پیروی کرتے ہیں، اور حدیث کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دیتے ہیں، عہدِ حاضر کے بعض مستشرقین نے بھی اس خیال کو شہرت دی ہے، حالانکہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اور یہ دونوں طبقے اصولی طور پر کوئی بڑا اختلاف نہیں رکھتے، نہ اصحاب الحدیث قیاس کے منکر ہیں اور نہ اصحاب الرائے حدیث کی اہمیت کے منکر ہیں، بلکہ اس بارے میں دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نصوص قیاس پر مقدم ہیں، اور جہاں نصوص نہ ہوں وہاں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے، اس پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر دونوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں تو یہ دونوں اصطلاحیں

الگ الگ کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدائی زمانہ میں ان اصطلاحوں کا حقیقی مطلب صرف اتنا تھا کہ مشتغلین یا محدث کو اصحاب الحدیث کہا جاتا تھا، اور مشتغلین بالفقہ کو اصحاب الرائے گو یا یہ ذریعہ یاد و کتب فکر نہیں تھے، بلکہ علوم دین کی دو الگ الگ شاخیں تھیں، محدثین کو اصحاب الحدیث اس بناء پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے حدیث کے حفظ و روایت کو اپنا اور مہنا بھجوا دیا یا ہوا تھا، اور انھوں نے اپنی ساری توانائیاں اس میں صرف کی ہوئی تھیں، احادیث سے احکام مستنبط کرنے کی طرف ان حضرات کی توجہ کم تھی، اور فقہاء کو اصحاب الرائے اس بناء پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے استنباط احکام کو اپنا مشغلہ بنا لیا تھا، اور ان کی زیادہ توجہ احادیث کی کتابت میں تالیف کرنے اور احادیث کی نشر و اشاعت کی طرف ہونے کے بجائے ان احادیث سے مستنبط ہونے والے احکام کی نشر و اشاعت کی طرف تھی، پھر چونکہ استنباط احکام میں وہ حضرات قیاس سے بکثرت کام لیتے تھے اس مناسبت سے ان کو اصحاب الرائے کہا جانے لگا، لہذا یہ علم کی دو الگ الگ شاخیں ہیں جن میں درحقیقت کوئی تضاد و تباہی نہیں،

عام طور سے اس بات کی تشریح کی جاتی ہے، کہ اصحاب الرائے صرف حنفیہ، اہل کوفہ کا لقب تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "المعارف" میں تمام فقہاء کا تذکرہ "اصحاب الرائے" کے عنوان سے کیا ہے، اور اس میں انھوں نے امام مالک، امام شافعی، امام اوزاعی اور سفیان ثوری جیسے محدثین کو بھی شامل کیا ہے، اسی طرح علامہ محمد بن الحارث الحنفی نے اپنی کتاب "قضاۃ العشر طبعہ" میں مالکی علماء کا تذکرہ "اصحاب الرائے" کے نام سے کیا ہے، اسی طرح حافظ ابو الولید العسری المالکی نے اپنی کتاب "تایخ علماء الاندلس" میں فقہاء مالکیہ کا تذکرہ کرتے ہوئے انھیں "اصحاب الرائے" کہتے ہیں علامہ ابو الولید باجی مالکی موطا کی شرح مفتی میں تمام فقہاء کے لئے "اصحاب الرائے" کا لفظ استعمال کرتے ہیں غائب بن عبد اللہ نے بھی علماء مالکیہ کے لئے یہ لفظ بکثرت استعمال کیا ہے، یہاں تک کہ انھوں نے موطا کی جو تشریح دہی ہے اس کا نام یہ ہے "الاستدکار لمدانہب الامصار فیما تضمنہ الموطا من معانی الرائی والاثار" اس سے صاف واضح ہے کہ اصحاب الرائے کا لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال ہوتا تھا، البتہ یہ درست ہے کہ بعد میں رفتہ رفتہ یہ لفظ اہل عراق و کوفہ کے لئے استعمال ہونے لگا، اور اس کے بعد امام ابو حنیفہ اور ان کے متبعین کے لئے مخصوص ہوتا چلا گیا اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ قیاس اور رائے کو نصوص پر مقدم رکھتے تھے، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ دوسرے علماء کے مقابل میں اہل کوفہ خاص طور سے امام ابو حنیفہ اور ان کے متبعین استنباط احکام

کو بہت زیادہ اور اپنا خصوصی مشغلہ بنایا تھا، دوسرے حضرات کا معاملہ تو یہ تھا کہ روزمرہ کے جو مسئلے پیش آتے وہ صرف ان کو ترسان و حدیث سے مستنبط کرتے تھے، لیکن امام ابو حنیفہؒ وغیرہ نے صرف روزمرہ کے مسائل پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ کسی مسئلہ کی جتنی صورتیں عقلاً ممکن تھیں ان کے احکام بھی منضبط کر دیئے، اور ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے قیاس کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوا، اسی لئے ان پر بطور خاص اصحاب الرائے کا لقب چسپاں کیا گیا، اور احناف کے حق میں یہ کوئی عیب نہ تھا، بلکہ ان کے لئے یہ بات باعث فخر تھی کہ انھوں نے فقہ "کو پہلے مرتبہ مدون کیا،

چونکہ اصحاب الرائے "کا لفظ زیادہ تر حنفیہ پر بولا جاتا تھا، اس لئے بعض دشمنان حنفیہ کو یہ پروپیگنڈہ کرنے کا موقع ہاتھ آ گیا کہ یہ لوگ رائے کو نصوص پر ترجیح دیتے ہیں، اس پروپیگنڈہ سے بعض مخلص اہل علم بھی متاثر ہوئے، اور ان کے دل میں بھی یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ حنفیہ کے اصحاب الرائے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ رائے کو نصوص پر مقدم سمجھتے ہیں، اس کی وجہ سے بعض اہل علم سے حنفیہ کے خلاف سخت جملے بھی منقول ہیں، درہ حقیقت حال صرف اتنی بھی جتنی کہ اوپر بیان کی گئی، اس لئے کہ حنفیہ تو احادیثِ مفروضہ ہی کو نہیں بلکہ صحابہ و تابعین کے آثار کو بھی اپنے قیاس سے مقدم قرار دیتے ہیں، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی، اسی لئے بے شمار مخالفین بھی اس لقب کو کسی تفصیل یا مذمت کے طور پر استعمال نہیں کرتے تھے، اور جو حضرات علماء اس کی حقیقت سے واقف تھے انھوں نے حنفیہ کے خلاف اس امر کی پوری تردید کی، چنانچہ علامہ ابن حجرؒ نے جو شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب "الخرات الحسان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان" میں صراحت لکھا ہے کہ جس کسی نے حنفیہ کو اصحاب الرائے قرار دیا اس کا منشا کوئی عیب لگانا نہیں تھا، بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا تھا کہ انھوں نے استنباط احکام پر خصوصی توجہ دی،

لہذا اس سے نتیجہ نکالنا بڑی نادانی ہے کہ امام عظیمؒ قیاس کو نص پر ترجیح دیتے تھے، یا وہ اور ان کے رفقاء علم حدیث میں کمزور تھے، یا ان کے پاس روایات حدیث کی تعداد بہت تھوڑی تھی، حقیقت یہ ہے کہ امام عظیمؒ بذات خود ایک جلیل القدر محدث ہیں اور علم حدیث میں ان کا پایہ بڑے بڑے محدثین سے بلند ہے، لیکن چونکہ انھوں نے اپنا مشغلہ روایت حدیث کو نہیں بنایا اس لئے حدیث کی معروف کتابوں میں ان کی روایات کم رہی ہیں ورنہ جہاں تک حدیث میں انکی ہمارے کا تعلق ہو وہ ایک مسلم امر ہے اور اس کا اندازہ کرنے کے لئے سب سے پہلے امام صاحبؒ کے وطن کو فہم علی حالہ پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا،

## کوفہ اور علم حدیث

عہد صحابہ و تابعین میں کوفہ علم حدیث اور علم فقہ کا سب سے بڑا مرکز اور محضر تھا۔ یہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آباد کیا تھا، اور چونکہ یہ نو مسلم انصار کا مسکن تھا، اس لئے اس میں تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی توجہ دی تھی، اور اس میں صحابہ کرام کی بڑی تعداد کو بھیجا گیا۔ یہاں تک کہ صحابہ میں سب سے زیادہ فقیہ صحابی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو وہاں معلم بنا کر بھیجا، اور اہل کوفہ سے فرمایا کہ: "اِنَّ تَكْمُرُ بَعْدَ اللّٰهِ عَلٰی نَفْسِيْ" اور حضرت عبداللہؓ کے بارے میں حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا یہ ارشاد مشہور ہے کہ ماکا: رجل اشبه برسول اللہ صلی اللہ وسلم ھدیّا و دلّا و سمّا من عبد اللہ بن مسعودؓ، نیز حضرت عمرؓ ان کے بارے میں فرمایا تھا: "کذیف من علمنا" چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے، اور اس شہر کو علم حدیث اور علم فقہ سے بھر دیا اور انوار نبوت کی پورے زور شور سے اشاعت فرمائی، اور یہاں اپنے ایسے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت تیار کی، جو دن رات علم کی تحصیل و تدیس میں مشغول رہتے تھے، اس کے ایسے شاگردوں کی تعداد جو ہتر بتائی جاتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تعلیم و تربیت سے جو علماء تیار ہوئے ان کی تعداد علامہ زاہد الکوثریؒ نے نصب الراية کے مقدمہ میں چار ہزار بتلائی ہے، پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علاوہ بھی بعض دوسرے فقہاء صحابہ ... وہیں آکر مقیم ہو گئے تھے جن میں سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت موسیٰ شعمریؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت سامان فارسیؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجراحؓ بطور خاص قابل ذکر ہیں، ان کے علاوہ مزید سینکڑوں صحابہ کوفہ میں مقیم رہے ہیں، یہاں تک کہ کوفہ کو وطن بنانے والے صحابہ کرام کی تعداد امام عجلؑ نے ایک ہزار پانچ سو بتائی ہے، اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں ہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہو گئے، ظاہر ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر میں علم و فضل کا کیا چرچا ہوا ہوگا، چنانچہ جب حضرت علیؑ نے کوفہ کو اپنا دار الخلافہ بنایا تو وہاں علم و فضل کا چرچا دیکھ کر بہت مسرور ہوئے، اور فرمایا "رحم اللہ امّ عبد قد ملاء ہذا النريد علما" نیز فرمایا "اصحاب ابن مسعود مشرب ہذا الامۃ"

حضرت علیؑ کی تشریف آوری کے بعد کوفہ کی علمی ترقی اور شہرت میں اور اضافہ ہوا، کیونکہ

وہ خود جلیل القدر صحابہ کرام میں سے ہیں، اور عبداللہ بن مسعودؓ بھی صحابہ کرام کے درمیان علم اور نقاہت کے اعتبار سے بحد معروف تھے، جس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت عمارؓ بن جبلؓ جیسے فقیہ صحابی نے اپنے شاگرد حضرت عمرو بن مہمونؓ کو حکم دیا کہ تم جا کر عبداللہ بن مسعودؓ سے علم حاصل کرو، حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ حضرت علیؓ بھی مل گئے تو اس سے کوفہ کا علمی مقام تمام شہروں سے بلند تر ہو گیا، کیونکہ یہی دو حضرات صحابہ کے علوم کا خلاصہ تھے، چنانچہ حضرت مسروق بن اجدعؓ فرماتے ہیں: ”درت فی الصحابة فوجدت علمهم ينتهي الى ستة ثم نظرت فوجدت علمهم ينتهي الى اثنين علیؓ وعبداللہؓ“ حضرت مسروقؓ کے اس قول کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ علوم صحابہ کے جامع تھے، اور یہ دونوں حضرات کوفہ میں رہ کر لہذا کہا جاسکتا ہے کہ کوفہ میں علوم صحابہ کا خلاصہ جمع تھا، کوفہ میں علم حدیث کی گرم بازاری کا یہ نتیجہ تھا کہ وہاں گھر گھر میں علم حدیث کے چرچے تھے اور وہاں محلہ محلہ علم حدیث کی درسگاہ بن چکا تھا، چنانچہ علامہ ابو محمد ابراہیمؒ نے ”المحدث الفاضل“ میں حضرت انس بن سیرینؓ کا مقلو نقل کیا ہے ”ایت الکوفۃ فوجدت بها أربعة آلاف يطلبون الحديث وأربع مائة قد فقهوا“ نیز علامہ تاج الدین سبکیؒ ”طبقات الشافعیۃ الکبریٰ“ میں حافظ ابو بکر بن داؤد کا قول نقل کرتے ہیں کہ ”میں کوفہ پہنچا، تو میرے پاس ایک درسگاہ تھا، میں نے اس سے تیس مڈو بیا خرید لیا، ہر روز میں ایک مڈو بیا کھاتا، اور حضرت اشج سے ایک ہزار حدیثیں لکھتا، یہاں تک کہ ایک ہینہ میں تیس ہزار احادیث کا مجموعہ تیار ہو گیا، اندازہ کیجئے کہ جس شہر میں ایک ماہ میں صرف ایک استاد کے پاس تیس ہزار حدیثیں لکھی جاتی ہوں وہاں علم کی وسعت کا کیا حال ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر صرف ایک بخاری کے رجال پر نظر ڈالی جائے تو اس میں تین سو آدمی صرف کوفہ کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بار بار کوفہ کا سفر کیا،

## امام عظیم رحمۃ اللہ اور علم حدیث

امام اعظم ابو حنیفہؒ اسی شہر کوفہ میں پیدا ہوئے جو اس دور میں حدیث اور فقہ کا مرکز تھا، اور یہیں پرورش پائی، اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، چونکہ صحاح ستہ میں امام ابو حنیفہؒ کی کوئی حدیث مروی نہیں ہے اس لئے بعض تنگ نظر افراد نے یہ سمجھا کہ امام ابو حنیفہؒ علم حدیث

میں کمزور تھے، لیکن یہ انتہائی جہالت کی بات اور ایسا بے بنیاد افتراء ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں صرف امام ابو حنیفہ ہی کی نہیں، بلکہ امام شافعی کی بھی کوئی حدیث مروی نہیں، بلکہ امام احمد جو امام بخاری کے خاص استاذ ہیں، ان کی احادیث بھی بخاری میں صرف تین چار جگہوں پر آئی ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ معاذ اللہ! یہ حضرات علم حدیث میں کمزور تھے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اول تو یہ حضرات فقیہ تھے، اس لئے ان کا اصل مشغلہ احکام و مسائل بیان کرنا رہا، دوسرے یہ حضرات مجتہدین تھے اور ان کے پیکنڈروں شائروں متبعین موجود تھے، لہذا اصحاب صحاح ستہ نے سمجھا کہ ان کے علوم ان کے شائروں کے ذریعہ سے محفوظ رہیں گے، چنانچہ انہوں نے ان حضرات کے علوم کی حفاظت کی جن کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، ورنہ جہاں تک علم حدیث میں امام ابو حنیفہ کی جلالت قدر کا تعلق ہے، وہ ایک مسلم اور ناقابل انکار حقیقت ہے، کیونکہ وہ باقی امام مجتہد ہیں اور مجتہد کی شرائط میں یہ شرط لازمی ہے کہ اس کو علم حدیث میں پوری بصیرت حاصل ہو، اس اعتبار سے امام ابو حنیفہ میں کوئی کمزوری ہوتی تو ان کو مجتہد کیسے مانا جاسکتا تھا، چنانچہ بڑے بڑے علماء حدیث نے ان کے مقام بلند کا پوری طرح اعتراف کیا ہے، اگر ان کے اقوال نقل کئے جائیں تو پوری کتاب تیار ہو سکتی ہے اور مناقب ابی حنیفہ کی کتابوں میں یہ اقوال دیکھے جاسکتے ہیں، یہاں صرف چند اقوال پیش کئے جاتے ہیں:-

ایک حضرت مکی بن ابراہیم کا ہے، یہ امام بخاری کے، و جلیل القدر استاذ ہیں، جن سے امام بخاری کی اکثر ثلایات مروی ہیں، یہ امام ابو حنیفہ کے شائروں ہیں، "تہذیب التجذیب" میں ان کا یہ قول امام ابو حنیفہ کے بارے میں منقول ہے، "کان أعلم اہل زمانہ" (۱)

واضح رہے کہ اس زمانہ میں علم کا اطلاق علم حدیث پر ہی ہوتا تھا، لہذا اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔

(۱) وذكر الموفق المکی بسندہ إلى اسمعيل بن شبر قال: كنا في مجلس المکی فقال حدثنا ابو حنیفة مصاح رجل غریب حدثنا عن ابن جریج ولا تحدثنا عن ابی حنیفة، فقال المکی اما لا أحدث السفهاء حرمت عليك أن تكذب عني، قم عن مجلسي فلم يحدث حتى اقيم من مجلسه ثم قال حدثنا ابو حنیفة ومرفیه وفي رواية اسراهم ابن ابی بكر المرایطی معصب غصباً شديداً حتى رؤى ذلك في وجهه فقال الرجل ثبت وأحطأت فابی أن يحدثهم ۱۲ مناقب الإمام الأعظم للموفق ۲۰۴/۱۔



دوسرا قول مشہور محدث حضرت یزید بن ہرون کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "اِنَّكَ الْفَا  
مَنِ الشَّيْخُ وَكُنْتُ مِنْهُمْ فَمَا وَجَدْتُ اَفْقَهُ وَلَا اَوْدَعَ وَلَا اَعْلَمَ مِنْ خَمْسَةِ  
اَوَّلِهِمْ ابُو حَنِيفَةَ" (ذکرہا الذہبی فی تذکرۃ الحفاظ)

حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ جلد اول صفحہ ۱۹ پر اپنی سند سفیان بن عیینہ کا قول ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ہم یکن فی  
زَمان ابی حنیفۃ و با لکوفۃ رجل افضل منه و اودع و لا افقه عنه " اور حافظ ذہبی  
جی صفحہ ۱۶ پر امام ابو داؤد کا قول ذکر کیا ہے "اِنَّ ابی حنیفۃ کان اماماً"

امام ابو حنیفہؒ کے علم حدیث کا اندازہ ان کے شیوخ اور تلامذہ پر ایک نظر ڈالنے سے  
ہو سکتا ہے، حافظ ابو الحجاج عزیٰ نے "تہذیب الکمال" میں امام ابو حنیفہؒ کے جو مہتر شیوخ شہر  
کئے ہیں، اور حافظ سیوطیؒ نے "تبییض الصیغۃ المناقب ابی حنیفہ" میں ان شیوخ کے ناموں کا  
تذکرہ کیا ہے، اور اہل علم جانتے ہیں کہ حافظ عزیٰؒ کسی راوی حدیث کے تمام شیوخ کا استیعاب  
نہیں کرتے، بلکہ صرف چند بطور نمونہ بیان کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مثلاً علی قاریؒ نے "مسند  
ابی حنیفہ" کی شرح میں امام ابو حنیفہؒ کے شیوخ کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے، اور پھر بیشیوخ  
بھی اس درجہ کے ہیں کہ جس درجہ کے شیوخ بعد کے مشہور و معروف محدثین میں سے کسی کو  
حاصل نہیں ہو سکے، کیونکہ امام صاحبؒ کے شیوخ میں یا تو صحابہ ہیں یا پھر تابعین اور تبع تابعین،  
اس کے نیچے کا کوئی شیخ نہیں ہے،

**امام اعظمؒ کی تابعیت** | جہانگیر شاہ کا تعلق ہو تو امام صاحبؒ کی تابعیت ایک مسلم اور ناقابل انکار حقیقت

ہو، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی ولادت سنہ ۱۵۰ھ میں ہوئی اس وقت کوفہ  
میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ موجود تھے، ناممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے ان کی زیارت  
نہ کی ہو، نیز امام ابن سعدؒ نے طبقات میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حضرت انس بن مالکؓ  
کی زیارت کی ہے، اس کے علاوہ علامہ سیوطیؒ نے "تبییض الصیغۃ المناقب ابی حنیفہ" میں متعدد  
روایات نقل کی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ  
ابن ابی اوفیؓ، حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجمرؓ، حضرت عبداللہ بن انسؓ، حضرت واثلہ  
ابن اسحاقؓ، اور حضرت عائشہؓ بنت جحشؓ سے روایات سنیں، حافظ ابو معشر عبدالکریم بن عبد اللہ  
الطبریؒ نے ایک مستقل رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے، اور اس میں امام ابو حنیفہؒ کی دو روایات  
جمع کی ہیں جو انھوں نے براہ راست صحابہ کرام سے سنیں، اس کتاب میں دوسرے صحابہؓ کے

علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ حضرت معقل بن یسارؓ سے بھی امام ابو حنیفہؒ کا سماع ثابت کیا ہے، اگرچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان تمام روایات کی سند میں ضعف ہے، لیکن ان کے قطعی باطل ہونے کا حکم کسی نے نہیں لگایا، اگر فضائل و مناقب میں ضعیف روایات کو گوارہ کیا جاسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان روایات سے امام صاحبؒ کی فضیلت علمی ظاہر نہ ہو، اس کے علاوہ علامہ سیوطیؒ نے ”تبیین الصیغہ“ میں ایک روایت حافظ ابو معشر کے حوالہ سے نقل کی ہے: ”ابو حنیفۃ عن انس بن مالک قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم“ اس روایت کے بارے میں علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صحیح کے ہم پلہ ہے، اور حافظ مزنیؒ کا خیال ہے کہ روایت تعدد طرق کی بناء پر حسن کے درجہ میں آگئی ہے، اگر یہ درست ہے تو پھر اس میں شبہ نہیں رہ جاتا کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحابہؓ سے سماع بھی ثابت ہے، اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیارت کا فہرست یقینی ہے، اس لئے آپ کا تابعی ہونا محققین کے نزدیک مسلم ہے، چنانچہ امام ابن سعدؒ نے طبقات میں حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ ابن حجرؒ نے علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق ایک سوال کے جواب میں، حافظ مزنیؒ نے تہذیب الکمال میں، علامہ قسطلانیؒ نے شرح بخاری میں، علامہ نوویؒ نے تہذیب الاسانید واللغات میں، علامہ سیوطیؒ نے تبیین الصیغہ میں، امام ابو حلیفہؒ کے تابعی ہونے کا وضاحت کے ساتھ اعتراف کیا ہے،

**امام اعظمؒ کے کیا اساتذہ** پھر امام صاحبؒ کے خاص، اساتذہ میں وہ حضرات شامل ہیں جن میں تابعین کے دور میں علم حدیث کا ستون سمجھا جاتا تھا، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:-

امام صاحبؒ نے حضرت عامر بن شراحیلؒ سے علم حدیث حاصل کیا، حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ ”ہو اکبر مشیوخ ابی حنیفۃ“ امام شعبیؒ نے پانچ سو صحابہ سے علم حدیث حاصل کیا ہے، اُن کے حافظ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی، وہ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے شعر سے زیادہ مناسبت نہیں، لیکن ”لو اردت لانشدت شہرا و ما اعدت“ ایک مرتبہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گزرے، امام شعبیؒ کی باتیں سنکر انہوں نے فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں، لیکن شعبیؒ کو غزوات کا مجھ سے زیادہ علم ہے، خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کا قول نقل کیا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کے علوم عظیمہ، اسود، حارث، عمرو اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں، اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے، ایک ابراہیم نخعیؒ اور دوسرے عامر شعبیؒ، اور یہ دونوں کے دونوں امام ابو حنیفہؒ کے استاذ ہیں،

امام صاحبؒ کے دوسرے خصوصی استاذ حضرت حماد بن سلیمانؒ ہیں، جنہیں باتفاق حدیث اور فقہ کا امام مانا گیا ہے، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؒ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے، صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں، انہوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن اوسؓ، سعید بن المسیبؓ، عکرمہ، ابوداؤد، ابراہیم نخعیؒ، اور عبداللہ بن بریدؒ کے علوم حاصل کئے تھے، امام ابو حنیفہؒ ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کرتے تھے، امام عظیمؒ ان کا اس قدر احترام کرتے تھے کہ کبھی ان کے مکان کی طرف پاؤں پھینکا کر نہیں لیتے تھے، امام صاحبؒ کے تیسرے خاص استاذ ابواسحق سبیعیؒ ہیں، جنہوں نے اڑتیس صحابہ کرامؓ سے علم حاصل کیا، اور ابوداؤد طلیسؒ کے قول کے مطابق وہ "اعلم الناس بعہد مسعود وعلیؓ" تھے، یہ صحاح بستہ کے راوی بھی ہیں،

ان کے علاوہ امام عظیمؒ کے اساتذہ میں ابراہیم نخعیؒ، قاسم بن محمدؒ، قتادہؒ، نافعؒ، طاؤسؒ، بن کیسانؒ، عکرمہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عمرو بن دینارؒ، عبداللہ بن دینارؒ، حسن بصریؒ، امام شیبان سلیمان الاعمشؒ، رحمہم اللہ جلیہ جلیل القدر تابعین اور اسامین اللہ داخل ہیں،

**امام صاحبؒ کے جلیل القدر تلامذہ** | اب امام صاحبؒ کے شاگردوں کی طرائق و اساتذہ پرست ہیں ہی بڑی بڑی، انہی حدیث کے نام نظر آتے ہیں، ان کے خصوصی شاگردوں میں عبداللہ بن مبارکؒ،

ہیں، جن کا سرنام ہو "لو ائدنی اللہ بانی حنیفۃ وسفیان لکت کتاب التماس" نیز جرح و تعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطانؒ بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں اور حافظ ذہبیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ وہ امام صاحبؒ ہی کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے ہندیب میں بھی القطان سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "قد اخذنا کثر اقوالہ" اور حافظ عبدالقادر قرطبیؒ نے "الجواهر المصنۃ فی طبقات الحنفیۃ" میں اور موفقؒ نے "مناتب الامام" (ص ۱۹۱ ج ۱) میں یحییٰ بن معین سے یحییٰ بن سعید القطان کا یہ قول نقل کیا ہے: "جالسنا واللہ ابا حنیفۃ ومعنا منہ وکنت واللہ اذ انظرت الیہ عرفۃ فی وجہہ امانہ یتقی ایتہ عروجی" (تاریخ بغداد، ۱۳ ج، ص ۳۵۲)



مسئلہ بیان فرماتے تو میں کوفہ کے تمام شیوخ حدیث کے پاس جاتا اور اُن سے وہ احادیث جمع کر کے لاتا جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید کرتی تھیں، اور اس خیال سے امام اعظمؒ کو گستاخا کہ آپ سُکر خوش ہوں گے، لیکن جب میں حدیثیں سن کر فارغ ہوتا تو امام صاحبؒ فرماتے، ان میں سے فلاں حدیث میں فلاں نقص ہے، اور فلاں حدیث میں فلاں راوی ضعیف ہے اور فلاں علت پائی جا رہی ہے، اس لئے وہ قابل استدلال نہیں ہے، اور پھر امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ”انا عالم بعلوم اہل الکوفۃ“

**کتاب الآثار** امام ابو حنیفہؒ کے مآثر علیہ میں ان کی ”کتاب الآثار“ علم حدیث میں اُن کے مقام بلند کی شاہد ہے، یہ کتاب فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”تبلیض الصحیفہ“ میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی، یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہو سکی امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار ”موطا امام مالکؒ“ کے مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ حافظ ذہبیؒ نے ”مناقب“ میں قاضی ابوالعباس محمد بن عبد اللہ بن ابی العوامؒ کی ”اخبار ابو حنیفہ“ کے حوالہ سے سند متصل کے ساتھ مشہور محدث عبدالعزیز درادری کا یہ قول نقل کیا ہے: ”کان مالک ینظر فی کتب ابی حنیفۃ وینتفع بہا“ اس سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار کا مقام موطا امام مالکؒ کی نسبت سے ایسا ہی ہے جیسے موطا کا مقام صحیحین کی نسبت سے ہے،

حدیث کی دوسری کتب کی طرح کتاب الآثار کے بھی بہت سے راوی ہیں جن میں سے چار مشہور ہیں ① امام ابو یوسفؒ ② امام محمدؒ ③ امام زفرؒ ④ امام حسن بن زیادؒ پھر جس طرح امام بخاریؒ نے اپنی صحیح چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کی ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے بھی کتاب الآثار کو بہت سی احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کیا ہے، پھر چونکہ امام ابو حنیفہؒ امام بخاریؒ وغیرہ سے بہت مقدم ہیں، اور ان کے زمانہ میں اسلئے طرق میں اتنی کثرت اور وسعت پیدا نہیں ہوئی تھی اس لئے امام اعظمؒ کا یہ انتخاب چالیس ہزار احادیث میں سے ہے، چنانچہ علامہ موفقؒ مکیؒ نے ”مناقب الامام الاعظم“ جلد اول ص ۵۵ مطبوعہ دکن المسلم میں ابو بکر بن محمد الزنجری کا قول نقل کیا ہے کہ ”انتخب ابو حنیفۃ الآثار مائۃ اربعین الف حدیث“ اور علامہ موفقؒ ہی نے حافظ ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ نیشابوری کی

”مناقب ابی حنیفہ“ کے حوالہ سے اُن کی سند کے ساتھ یحییٰ بن نصر بن حاجب سے نقل کیا ہے کہ:۔  
 ”سمعت ابا حنیفہؒ يقول عندی صنادیق من الحديث ما اخرجت منها الا الشئ اليسير  
 الذي ينتفع به“ نیز علامہ زبیدیؒ نے ”عقود الجواهر المنيفة“ میں حافظ ابو نعیم اصفہانی کی سند  
 سے یحییٰ بن نصر ہی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں ایک مرتبہ امام ابو حنیفہؒ کے پاس داخل ہوا تو دیکھا کہ  
 اُن کا کمرہ کتابوں سے بھرا ہوا ہے، میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ حدیث کی کتابیں  
 ہیں۔ ان واقعات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ”کتاب الآثار“ میں جتنی احادیث موجود ہیں وہ  
 بھی امام صاحبؒ کی تمام احادیث نہیں، بلکہ ان کا ایک مختصر سا انتخاب ہی، بہر حال امام عظیمؒ کی  
 تفصیلت یہ ہے کہ حدیث کی جتنی کتابیں اس وقت متداول ہیں ان میں سے سب سے پہلی مہتاب  
 کتاب اُن کی تالیف ہے،

علم حدیث میں اس کتاب کا مقام کیا تھا؟ اس کا اندازہ اُس دور کے محدثین کے اقوال  
 سے ہوتا ہے، جنھوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے مطالعہ کا نہ صرف مشورہ دیا بلکہ تاکید بھی کی اور  
 فرمایا کہ اس کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہو سکتا، یہ اقوال امام عظیمؒ کی مناقب کی کتابوں میں تفصیل  
 کے ساتھ منقول ہیں،

پھر محدثین نے ”کتاب الآثار“ کی جو خدمت کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب  
 اُن کے نزدیک کسی اہم مقام کی حامل ہو، یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں،  
 چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد حافظ ابن الدین قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثار کی شرح  
 لکھی ہے، اور ایک مستقل کتاب اس کے رجال پر تصنیف کی ہے، نیز حافظ ابن حجر عسقلانی نے  
 ایک کتاب ”کتاب الآثار کے رجال پر لکھی ہے، جس کا نام ”الاثر لذكر ذاة الآثار“ ہے، اس  
 کتاب کا تذکرہ خود حافظؒ نے ”تعییل المنفعة بزوائد رجال الاربعہ“ میں کیا ہے، پھر حافظ ابن حجرؒ  
 ہی نے اپنی مشہور کتاب ”تعییل المنفعة بزوائد رجال الاربعہ“ میں ”کتاب الآثار“ کے تمام راویوں  
 کو جمع کیا ہے، کیونکہ یہ کتاب حافظؒ نے ائمہ اربعہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ  
 اور امام احمدؒ کے رجال کے تذکرہ میں لکھی ہے، یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ نواب صدیق حسن  
 خان صاحبؒ نے ”اتحاف النبلاء“ میں یہ بات بالکل غلط لکھی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کی کتاب  
 ”تعییل المنفعة سنن اربعہ کے رجال پر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نواب صاحبؒ نے خود تعییل المنفعة  
 کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ وہ ایسی غلط بات نہ کہتے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے کتاب کے مقدمہ ہی

یہ تصریح کر دی ہے کہ ان کا مقصد ائمہ اربعہ کے رجال زوائد کا تذکرہ ہے، اسی طرح حافظ ابوبکر ابن حجرہ نجینی نے ایک کتاب "التذکرۃ لرجال العشرۃ" کے نام سے لکھی ہے جس میں صحاح ستہ اور ائمہ اربعہ کے رجال کو جمع کیا ہے، اس میں کتاب الآثار کے تمام راوی موجود ہیں،

یہ دو کتاب الآثار یعنی جو امام صاحب کی واحد تصنیف ہی اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابو حنیفہ کی مرویات کو جمع کر کے مسند ابی حنیفہ کے نام سے مرتب کیا ہے، ان مسانید کی تعداد بتنی کے قریب ہی مسند لکھنؤ والوں میں ابونیم اصغہانی، حافظ ابن عساکر حافظ ابوالعباس الذہری، حافظ ابن مندہ، یہاں تک کہ حافظ ابن عدی شامل ہیں، جو شروع میں امام صاحب کے بڑے مخالفت تھے، بعد میں جب امام محمدی کے شاگرد بنے تو امام صاحب کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا، اس وقت اپنے سابقہ خیالات کی تلافی کے طور پر مسند ابی حنیفہ مرتب فرمائی، اس طرح مسند امام ابو حنیفہ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں، جن کو بعد میں علامہ ابن خضر نے جامع مسانید الامام الاعظم کے نام سے جمع کر دی ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ پر یہ الزام کہ وہ قلیل الحدیث تھے، یا ان کے پاس کل سترہ احادیث تھیں، کما قلذہ ابن خلدون عن بعض الناس، یہ ایک ایسا الزام اور سفید جھوٹ ہے جس کی تعصب یا ناواقفیت کے سوا کوئی اور تاویل نہیں کی جاسکتی، ابن خلدون نے نہ جانے کس بنا پر یہ لکھ دیا کہ امام ابو حنیفہ کی شرائط صحیح حدیث چونکہ بہت سخت اور کڑی تھیں اس لئے ان کے نزدیک سترہ احادیث صحیح تھیں، دراصل ابن خلدون امام عظیم ابو حنیفہ سے اتنے دور رہے کہ ان کو حقیقت حال کا علم نہ ہو سکا، حقیقت تو وہ ہے جس کا اظہار علامہ ابوالکثری نے سترہ الائمۃ الخمسة للحازمی کے حاشیہ پر صفحہ ۵۰ میں کیا ہے، کہ درحقیقت امام ابو حنیفہ کی مروج احادیث بھی ایسے سترہ و فترہ میں ہیں جن میں سے سب سے پہلے پھوٹا دفتر بھی سنن شافعی بڑا یاہ العلوی اور مسند شافعی بردایت ابی العباس الاسم سے بڑا ہے، جبکہ امام شافعی کی احادیث کا مدار انہی دو کتابوں پر ہے،

امام صاحب کے ایک شاگرد کا قول ہے کہ امام صاحب کی تصانیف میں سترہ احادیث ہوتی ہیں، بعض لوگ اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں اور اسے مبالغہ سمجھتے ہیں اس لئے کہ امام صاحب کی تصانیف میں اتنی احادیث نظر نہیں آتیں، لیکن اگر متقدمین کا طریقہ کار ذہن میں ہو تو اس معقول کی صداقت واضح ہو جاتی ہے، درحقیقت محدثین کے ہاں حدیث بیان کرنے کے دو طریقے تھے

بعض مرتبہ وہ حدیث کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے مرفوعاً بیان کرتے اور بعض مرتبہ وہ حجت یا ط کے پیش نظر اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منسوب کرنے کے بجائے خود اپنا قول و سرائے کے فقہی مسئلے کے طور پر بیان کر دیتے تھے۔ یہ ان کی غایت احتیاط تھی تاکہ ان کی نقل و روایت میں اگر کوئی فرد گزاشت ہو تو وہ حضور علیہ السلام کی طرف منسوب نہ ہو اصحاب اور تابعین میں سے بہ حضرات حدیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط تھے وہ عموماً یہ دوسرا طریقہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی بیشتر روایات اسی قسم کی ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے جو احادیث مرفوعہ مروی ہیں ان کی تعداد پانچ سو سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق انھیں منوطین میں سے شمار کیا جائے، جیسا کہ محدثین نے ان کو منوطین میں شمار کیا ہے، لیکن حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "ازالۃ الخفاء" میں لکھا ہے کہ انھیں مکثرین میں سے شمار کرنا چاہئے، "مکثرین" محدثین کی اصطلاح میں ان حضرات کو کہتے ہیں جن کی مرویات کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہو، شاہ صاحبؒ نے حضرت عمرؓ کو مکثرین میں سے شمار کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ان کی بیشتر روایات خود ان کے اپنے قول کے طور پر مروی ہیں، اسی طرح بعض تابعین کا مقولہ مشہور ہے "لَکَٰنْ نَقُوْلًا قَالَ عَلِقَمَةُ مَالِ عَبْدِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ أَنْ نَقُوْلَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" اس جیسے اور بھی کئی واقعات ہیں جنہیں حسن مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ نے "انبار الوطن عن الازدراء بآراء الزمن" میں تفصیل سے بیان کیلئے، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ متقدمین بہت سی احادیث مرفوعہ کو خود اپنا قول قرار دے کر فقہی مسئلے کے طور پر ذکر کر دیتے تھے، اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی مرویات کا ستر ہزار تک پہنچ جانا کچھ بعید نہیں، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی یہی طریقہ اختیار فرمایا تھا، اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اگر ان مسائل کا مطالعہ کیا جائے گا جو امام محمدؒ وغیرہ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے تو ان میں ایسے مسائل کی تعداد پیش نظر آتی ہے جو براہ راست حدیث سے منقول ہیں، اس صورت میں امام اعظمؒ کی مرویات کی تعداد کا ستر ہزار زیادہ ہونا کچھ مستبعد نہیں، اس کے علاوہ مسئلہ حقیقت میں یہ نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کتنی روایات دوسروں سے بیان کیں، بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ کتنی روایات آئیں، تک پہنچیں واقعہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے چونکہ اپنا مشغلہ روایت حدیث کو بنانے کی بجائے استنباط احکام کو بنایا ہے اس لئے ان کی بہت سی روایات بحیثیت حدیث باقی نہ رہ سکیں، بلکہ بحیثیت مسائل فقہیہ باقی رہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔



## امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر کئے جانے والے اعتراضات کا مُصَفَّانہ جَوَاب

اب ایک نظر اُن اعتراضات پر بھی ڈال لیجئے جو عموماً ابو حنیفہؒ پر وارد کئے جاتے ہیں؛  
 ① سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ امام نسائیؒ نے اپنی کتاب "الضعفاء" میں امام ابو حنیفہؒ  
 کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "نعمان بن ثابتؒ ابو حنیفہؒ لیس بالقوی فی الحدیث"  
 اس کا جواب یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ قاعدے مقرر کئے ہیں، اور کسی راوی کے  
 بارے میں جرح و تعدیل کا فیصلہ کرتے ہوئے اُن قواعد کو مدنظر رکھنا فقہ مذہبی ہے؛ ورنہ کسی بڑے  
 سے بڑے محدث کی بھی عدالت و ثقاہت ثابت نہ ہو سکتی گی، کیونکہ تمام بڑے بڑے ائمہ پر کسی  
 کسی کی جرح ضرور موجود ہے، چنانچہ امام شافعیؒ پر بھی بن معینؒ نے امام احمدؒ پر امام کرابیؒ نے  
 امام بخاریؒ پر ذہلیؒ نے امام اوزاعیؒ پر امام حسمدؒ نے جرح کی ہے، اگر ان تمام اقوال کا اعتبار کیا  
 جائے تو ان میں سے کوئی بھی ثقہ نہیں قرار پاسکتا، انتہا یہ ہے کہ ابن حزمؒ نے امام ترمذیؒ  
 اور امام ابن ماجہؒ کو مجہول کہا ہے، خود امام نسائیؒ پر اتنے ہی علماء نے تشیع کا الزام عائد  
 کیا ہے، اور اس بنا پر انہیں مجروح کہا ہے،

حقیقت یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ اصول مقرر فرمائے ہیں، ان میں سے پہلا  
 اصول یہ ہے کہ جس شخص کی امامت و عدالت حدِّ قواثر کو پہنچی ہوئی ہو اس کے بارے میں ایک دو  
 افراد کی جرح معتبر نہیں، امام ابو حنیفہؒ کی عدالت و امامت بھی حدِّ قواثر کو پہنچی ہوئی ہے،  
 بڑے بڑے ائمہ حدِّ یث نے آپ کے علم و تقویٰ کو خراج تحسین پیش کیا ہے، اس لئے امام صاحبؒ  
 پر بھی آحاد کی جرح معتبر نہیں،

اس جواب پر ہمارے زمانہ کے بعض جہلار یہ اعتراض کرتے ہیں کہ محدثین کا معروف  
 قاعدہ ہے کہ "الجرح مقدم علی التعلیل" ہذا جب امام صاحبؒ کے بارے میں جرح و تعدیل دونوں  
 منقول ہیں تو جرح راجح ہوگی، لیکن یہ اعتراض جرح و تعدیل کے اصول سے ناواقفیت پر مبنی ہے؛  
 کیونکہ ائمہ حدیث نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ "الجرح مقدم علی التعلیل" کا قاعدہ مطلق  
 نہیں، بلکہ چند شرائط کے ساتھ مقید ہے،

اس کی تفصیل یہ ہو کہ اگر کسی راوی کے بارے میں جرح اور تعدیل کے اقوال متعارض ہوں ان میں ترجیح کے لئے علمائے اولاد دو طریقے اختیار کئے ہیں،

پہلا طریقہ یہ ہے جو کہ جرح و تعدیل کے دوسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے خطیب بغدادی نے ”الکفایۃ فی اصول الحدیث والردایۃ“ میں یہ بیان کیا ہے کہ ایسے موقع پر یہ دیکھا جائے گا کہ جرح کی تعداد زیادہ ہے یا معتزلین کی جس طرف تعداد زیادہ ہوگی اسی جانب کو اختیار کیا جائے گا، شافعیہ میں سے علامہ تلج الدین بسکیؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اگر یہ طریق کار اختیار کیا جائے تب بھی امام ابو حنیفہؒ کی تعدیل میں کوئی شبہ نہیں رہتا، کیونکہ امام صاحبؒ پر جرح کرنے والے صرف معدودے چند افراد ہیں، یعنی امام نسائیؒ، امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ اور حافظ ابن عدیؒ، اور ہم سمجھے بتا چکے ہیں کہ ابن عدیؒ بھی امام طحاویؒ کے شاگرد رہنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کی عظمت کے قائل ہو گئے تھے، اور دوسری طرف امام صاحبؒ کے مابین اتنی بڑی تعداد میں ہیں کہ ان کو گنا بھی نہیں جاسکتا، نمونہ کے طور پر ہم چند اقوال پیش کرتے ہیں،

علم جرح و تعدیل کے سب سے پہلے عالم جنہوں نے سب سے پہلے رجال پر باقاعدہ کلام کیا وہ امام شعبہ ابن الحجاجؒ ہیں جو امیر المؤمنینؑ فی الحدیث کے لقب سے مشہور ہیں وہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں ”کان والله ثقة ثقة“

جرح و تعدیل کے دوسرے بڑے امام یحییٰ بن سعید القطانؒ ہیں، یہ خود امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور حافظ ذہبیؒ نے ”تذکرۃ الحفاظ“ میں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ”الانتقاء“ میں نقل کیا ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال پر فتویٰ دیا کرتے تھے، اور ان کا مقولہ ہے ”جالسنا الله ابا حنیفۃ وسمنامنه فکنت کلمات الیٰ عزتیٰ مجھ انا یتقی الله عزوجل“ اور یحییٰ ابن سعید القطانؒ ہی کا ایک دوسرا مقولہ علامہ سندھیؒ کی کتاب ”تعلیم“ کے مقدمہ میں منقول ہے، کہ ”انه لا علم هذه الامة بما جاء عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم“

جرح و تعدیل کے تیسرے بڑے امام یحییٰ بن سعید القطانؒ کے شاگرد یحییٰ بن معینؒ ہیں، وہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ، ”کان ثقة حافظا لا یحدث الا بما یحفظ ما سمعت احداً یجرحه“ ایک اور موقع پر ان سے امام صاحبؒ کے بارے میں پوچھا گیا، ”اثقة هو؟“ تو انہوں نے جواب دیا، ”نعم ثقة ثقة هو اذ رجع من ان یکذب واجل قدرا من ذلك“، کذا فی مناقب الامام الاعظمؒ للکوردی،

جرح و تعدیل کے چوتھے بڑے امام حضرت علی بن المدینیؒ ہیں، جو کہ امام بخاریؒ کے استاد اور نقدر رجال کے بارے میں بہت متشدد ہیں، لکھا صرح بہ الحافظ فی مقدمۃ فتح الباری، وہ فرماتے ہیں کہ "ابو حنیفہ رووی عنہ الثوری وابن المبارک و هشام و وکیع و عباد بن العوام و جعفر بن عون و هو ثقة لا بأس بہ"

نیز حضرت عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں "لولا اعاننی اللہ بابی حنیفۃ و سفیان لکنست کساعۃ القاس" اور یحییٰ بن ایراہیمؒ کا یہ مقولہ پیچھے گزری چکا ہے کہ "کان اعلیٰ اہل زمانہ" ان کے علاوہ یزید بن ہارونؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان بن عیینہؒ، اسرائیل بن یونسؒ، یحییٰ بن آدمؒ، وکیع بن الجراحؒ، امام شافعیؒ، اور فضل بن دکینؒ رحمہم اللہ جیسے ائمہ حدیث سے بھی امام ابو حنیفہؒ کی توفیق منقول ہے، علم حدیث کے ان بڑے بڑے اساطین کے اقوال کے مقابلہ میں دو تین افراد کی جرح کس طرح قابل قبول ہو سکتی ہے، لہذا اگر فیصلہ کثرت تعداد کی بنیاد پر ہو تب بھی امام صاحبؒ کی تعدیل بھاری رہے گی،

جرح و تعدیل کے تعارض کو رفع کرنے کا دوسرا طریقہ جو کہ جرح و تعدیل کے تیسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے وہ حافظ ابن القلاحؒ نے مقدمہ میں بیان کیا ہے اور اسے مجہور محدثین کا مذہب قرار دیا ہے وہ یہ کہ اگر جرح مفسرہ ہو یعنی اس میں سبب جرح بیان نہ کیا گیا ہو تو تعدیل ہمیشہ اس پر راجح رہے گی، خواہ تعدیل مفسرہ ہو یا مبہم، اس اصول پر دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے خلاف جتنی جرحیں کی گئی ہیں وہ سب مبہم ہیں، اور ایک بھی مفسر نہیں، لہذا ان کا اعتبار نہیں، اور تعدیلات تمام مفسرہ ہیں، کیونکہ اس میں ورع و تقویٰ اور عظام چیزوں کا افسات کیا گیا ہے، خاص طور سے اگر تعدیل میں اسباب جرح کی تردید کر دی گئی ہو تو وہ سب زیادہ مقدم ہوتی ہے، اور امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی تعدیلات بھی موجود ہیں مثلاً ظاہر عبدالعزیز الاستقار فی فضائل الثلاثة الفقہاء میں لکھا ہے کہ "اکثر ما عابوا علیہ الاغراق فی الرأی والقیاس ولیس ذلک بعیب" خلاصہ یہ ہے کہ العجرح مقدم علی التعدیل" کا قاعدہ اس وقت معتبر ہوتا ہے جبکہ جرح مفسرہ ہو، اور اس کا سبب بھی معقول ہو، اور بعض علماء کے نزدیک یہ شرط بھی ہے کہ معدلین کی تعداد چار حدین سے زیادہ نہ ہو،

(۲) امام ابو حنیفہؒ پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حافظ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ

”میزان الاعتدال فی اسماء الرجال“ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے ”الاعتدال بن ثابت الکوفی امام اهل الزمان ضعه النسائی وابن عدی ووالد ارقطی وناحرون“ اس کا جواب یہ ہے کہ ”میزان الاعتدال“ میں یہ عبارت بلاشبہ الحاقی ہے، یعنی مصنف نے نہیں بھی بلکہ کسی اور شخص نے اسے حاشیہ پر لکھا اور بعد میں متن میں شامل ہو گیا، یا تو کسی کاتب کی غلطی سے یا جان بوجھ کر اس میں داخل کر دیا گیا، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

۱۔ حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ کے مقدمہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ میں اس کتاب میں اُن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ نہیں کروں گا جن کی جلالت قدر حد تو اترو کہ پہنچی ہوئی ہے، خواہ ان کے بارے میں کسی شخص نے کوئی کلام بھی کیا ہو، پھر ان بڑے بڑے ائمہ کی مثال میں امام ابو حنیفہؒ کا نام بھی انھوں نے صراحتاً ذکر کیا ہے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ انھوں نے اس کتاب میں امام صاحبؒ کا ذکر کیا ہو؟

۲۔ پھر جن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں نہیں کیا اُن کے تذکرہ کے لئے انھوں نے ایک مستقل کتاب ”تذکرۃ الحفاظ“ لکھی ہے، اور اس کتاب میں امام ابو حنیفہؒ کا نہ صرف تذکرہ موجود ہے، بلکہ اُن کی بڑی مدح و توصیف بیان کی گئی ہے،

۳۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب ”لسان المیزان“ کو ”میزان الاعتدال“ پر ہی مبنی کیا اور جی جہ مال کا تذکرہ ”میزان الاعتدال“ میں نہیں ہے اُن کا تذکرہ ”لسان المیزان“ میں بھی نہیں ہوا، سوائے چند ایک کے، اور ”لسان المیزان“ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں، یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ عبارت اصل ”میزان الاعتدال“ میں بھی نہیں تھی بعد میں بڑھا دی گئی،

۴۔ ہمارے شیخ عبدالفتاح ابو غدہ الحلبي حفظہ اللہ نے ”الرفع والتکمیل“ کے حاشیہ کے صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ ”میں نے دمشق کے مکتبہ ظاہریہ میں ”میزان الاعتدال“ کا ایک نسخہ دیکھا جو تحت (رقم ۲۶۸۸) خمر پورا کا پورا حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد علامہ شرت الدین الوانی کے قلم سے لکھا ہوا ہے اور اس میں یہ تصریح ہے کہ میں نے یہ نسخہ اپنے استاد حافظ ذہبیؒ کے سامنے تین مرتبہ پڑھا اور ان کے مسودہ سے اس کا مقابلہ کیا، اس نسخہ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہوا اسی طرح میں نے مراکش کے دارالحکومت رباط کے مشہور کتب خانہ ”الخزانة العامرة“ میں ۱۳۹۱ھ کے نمبر کے تحت ”میزان الاعتدال“ کا ایک قلمی نسخہ دیکھا جس پر حافظ ذہبیؒ کے بہت سے

شاگردوں کے پڑھنے کی تاریخیں درج ہیں اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد نے اُن کے سامنے اُن کی وفات سے صرف ایک سال پہلے پڑھا تھا، اس نسخہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہے، یہ اس بات کا دستاویزی ثبوت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں یہ عبادت کسی نے بعد میں بڑھائی ہے، اصل نسخہ میں موجود نہ تھی، لہذا ثابت ہو گیا کہ حافظ ذہبیؒ کا وراثہ امام ابو حنیفہؒ کی تصنیف بتیغ کے الزام سے بالکل پاک ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ایسی بات لکھ بھی کیسے تھے جس پر انھوں نے ایک متبذل کتاب امام ابو حنیفہؒ کے مناقب پر لکھی، پھر جہانک حافظ ابن عدیؒ کا تعلق ہے تو اُن کے بارے میں کچھ لکھا جا چکا ہے کہ وہ بیشک شروع میں امام ابو حنیفہؒ کے مخالف تھے، اور اس زمانہ میں انھوں نے امام صاحبؒ پر جرح بھی کی لیکن بعد میں وہ امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام ابو حنیفہؒ کی عظمت کا احساس ہوا، چنانچہ انھوں نے اپنی سابقہ غلطی کے کفارہ کے طور پر امام ابو حنیفہؒ کی مسند ترمذی دی، لہذا ان کے سابقہ قول کو امام صاحبؒ کے خلاف جھٹ میں پیش نہیں کیا جاسکتا، اور امام نسائیؒ کی جرح کا جواب گزر چکا ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں حدیث نبویؐ "من یکن لہ امام فحقواۃ الامام لہ قراۃ" کے تحت لکھا ہے کہ "لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ غیر ابی حنیفۃ والحسین بن عمارۃ و ہما ضعیفان"

اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام دارقطنیؒ کی جرح ثابت ہے، لیکن اس کا جواب وہی ہے جو امام نسائیؒ کی جرح کا ہے، غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام شعبہؒ، یحییٰ بن سعید القطانؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، عبد اللہ بن مبارک سفیان ثوریؒ، وکیع بن الجراحؒ، یحییٰ بن ابراہیمؒ، اسرارمیل بن یونسؒ اور یحییٰ بن آدمؒ جیسے ائمہ حدیث کا قول معتبر ہو گا جو امام ابو حنیفہؒ کے معاصر ہیں، یا اُن کے قریب الہند ہیں، یا امام دارقطنیؒ کا جو امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے، بلکہ یحییٰ بن معینؒ کے قول سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ تک کسی شخص نے بھی امام صاحبؒ پر جرح نہیں کی، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ "ما سمعت احداً یشجرہ"

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ امام نسائیؒ اور امام دارقطنیؒ جیسے ائمہ حدیث نے امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی بے بنیاد بات کیسے کہہ دی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں ان بزرگوں کے اخلاص پر کوئی بدگمانی نہیں، لیکن واقعہ

یہ کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام بخشا تھا اس کی بنا پر ان کے حاسدین بے شمار تھے، اور انھوں نے امام صاحبؒ کے بارے میں طرح طرح کی باتیں مشہور کر رکھی تھیں، مثلاً یہ پروپیگنڈہ تو عام تھا کہ امام صاحبؒ قیاس کو احادیث پر ترجیح دیتے ہیں، یہ پروپیگنڈہ اس شدت کے ساتھ کیا گیا کہ بعض ایسے اہل علم بھی اس سے متاثر ہو گئے جو امام ابو حنیفہؒ کے حالات سے ذاتی طور پر واقف نہیں تھے، ان اہل علم میں سے جن حضرات کو حقیقت حال کا علم ہو گیا انھوں نے بعد میں امام صاحبؒ کی مخالفت سے رجوع بھی کر لیا، جیسے حافظ ابن عدی کی مثال گزری، دوسری مثال امام اوزاعیؒ کی ہے،

علامہ کدریؒ نے صیبریؒ سے اپنی سند سے عبد اللہ بن المبارکؒ کا یہ قول منقول کیا کہ امام اعظمؒ جلد اول میں صفحہ ۳۹ پر نقل کیا ہے کہ میں شام آیا اور امام اوزاعیؒ سے ملا، انھوں نے جب یہ سنا کہ میں کوفہ سے آیا ہوں تو مجھ سے پوچھا ”مَنْ هَذَا الْعَبْدِ الْخَاجِرِ بِالْكُوفَةِ يَكْنِي بِابِي حَنِيفَةَ“ عبد اللہ ابن المبارکؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس وقت اُن کو کوئی مفصل جواب دینا مناسب نہ سمجھا، اور اپنے ٹھکانے پر واپس آ گیا، البتہ بعد میں میں نے یہ کیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے مستنبط کئے ہوئے فقہی مسائل جو میرے پاس محفوظ تھے تین دن میں اُن کا ایک مجموعہ تیار کیا، اور اُن کے شروع میں ”قال ابو حنیفہؒ“ کے بجائے ”قال النعمان بن ثابتؒ“ لکھ دیا، اور اسے میرے دن امام اوزاعیؒ کے پاس لے گیا، انھوں نے اس کا مطالعہ کیا اور میرے سے دریافت کیا، ”مَنْ النعمان؟“ قلت ابو حنیفہؒ الَّذِي ذَكَرْتَهُ“ اس کے بعد میں نے دیکھا کہ امام اوزاعیؒ کی ملاقات امام ابو حنیفہؒ سے ہوئی، دونوں میں انہی مسائل پر گفتگو ہوتی رہی جو مسائل میں نے لکھ کر امام اوزاعیؒ کو پیش کئے تھے، امام اعظمؒ ان مسائل کو میرے سے زیادہ کھول کھول کر وضاحت کے ساتھ بیان کرتے رہے، جب امام ابو حنیفہؒ چلے گئے تو میں نے امام اوزاعیؒ سے دریافت کیا ”کیفہ رأیتہ؟“ تو انھوں نے جواب دیا ”غبطت الرجل لکثرة علمه ووفور عقله استغفرا للہ لقد كنت فی غلط ظاہر الزمہ فانہ بخلاف ما بلغنی عنہ“

البتہ جن اہل علم کو امام صاحبؒ کے بارے میں حقیقت معلوم نہ ہو سکی وہ اپنے سابقہ موقف پر قائم رہے، اپنے اخلاص کی وجہ سے وہ انشاء اللہ معذور ہیں، لیکن ان کے اقوال کو ایسے لوگوں کے مقابلہ میں محبت نہیں بنایا جاسکتا جو امام صاحبؒ سے حقیقت واقف تھے، خلاصہ یہ کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کا مقام نہایت بلند پایہ ہے، اور جن حضرات کو

ان سے تکتہ رجو اور غلط اطلاعات کی بناء پر ہوا، یہی سبب ہے کہ جن حضرات نے انصاف کے ساتھ امام صاحبؒ کے حالات کا مطالعہ کیا ہے وہ اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ علم حدیث میں بھی امام ابو حنیفہؒ بلند مقام کے حامل ہیں، اور ان پر اعتراضات درست نہیں، چنانچہ نواب صدیق حسن خان صاحبؒ اپنی کتاب ”انتاج المکمل“ میں امام ابو حنیفہؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے فتنہ اور ورع کی تعریف کرتے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں ”ولم یکن یعاب بشئ من قلة العربیة“

یہاں نواب صدیق حسن خان صاحبؒ نے علم حدیث کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ پر کوئی اعتراض نہیں کیا، البتہ قلب عربیت کا الزام لگایا ہے، اور یہ الزام بھی کسی طرح درست نہیں، دراصل یہ جملہ نواب صاحبؒ نے قاضی ابن خلکانؒ کی ”وفیات الاعیان“ سے نقل کیا ہے لیکن آگے خود قاضی ابن خلکانؒ نے اس الزام کی جو تردید کی ہے اسے نواب صاحبؒ نے نقل نہیں کیا، قاضی ابن خلکانؒ نے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ پر قلب عربیت کا جو الزام عائد کیا گیا ہے اس کی بنیاد صرف ایک واقعہ پر ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام ابو حنیفہؒ مسجد حرام میں تشریف فرما تھے، وہاں ایک مشہور بخوی نے ان سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی کو تہجد کر بلاک کر دے تو اس پر قصاص آئے گا یا نہیں، امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، اس پر بخوی نے متعجب ہو کر پوچھا ”ولود ماہ بصعوق؟“ اس پر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ ”نعم ولود ماہ بابا“ میں اس سے اس بخوی نے یہ مشہور کر دیا کہ امام صاحبؒ کو عربیت میں ہمارت نہیں، کیونکہ بابی قیسؒ کہنا چاہتے تھا، لیکن قاضی ابن خلکانؒ لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ پر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ بعض قبائل عرب کی لغت میں اسماء ستہ مکبرہ کا اعراب حالت جر میں بھی الف سے ہوتا ہے، چنانچہ ایک شاعر کا مشہور شعر ہے ع

اَبَاہَا وَاَبَا اَبَاہَا ۛ قَد بَلَغَا فِی الْمَجْدِ مَا یَا تَاہَا

یہاں قاعدہ کی ”وے“ ابا ابیہما“ ہونا چاہئے تھا، لیکن شاعر نے حال جر میں بھی اعراب الف سے ظاہر کیا، لہذا امام ابو حنیفہؒ کا مذکورہ بالا قول انہی قبائل عرب کی لغت کے مطابق تھا، صرف اس واقعہ کو بنیاد بنا کر امام عظیم ابو حنیفہؒ جیسی شخصیت پر قلب عربیت کا الزام نا انصافی کے سوا کچھ نہیں، یہاں اس بحث کا مختصر خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، تفصیل علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کی کتاب ”انجاء الوطن من الازدرار بامام الزمّٰن“ میں دیکھی جاسکتی ہے،

۴) جو تھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ نے ”تایخ صغیر“ میں نعیم ابن حاد کے

حوالہ سے روایت کیا ہو کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی وفات کی خبر سفیان ثوریؒ کی مجلس میں پہنچی، تو انھوں نے فرمایا اللہم! لا یقضی الاسلام عروۃ عروۃ ما ولید فی الاسلام اشہم منہ“ اس کا جواب یہ ہو کہ یہ روایت بلاشبہ غلط ہے، اس کے بارے میں امام بخاریؒ کو تو متہم نہیں کیا جاسکتا، انھوں نے جیسا سنا ویسا لکھ دیا، یہ نعیم بن حماد امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں نہایت متعصب ہے، اسی لئے اس روایت کی تذبذب کے لئے صرف اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ یہ نعیم بن حماد سے مروی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں کئی ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے کہ اگرچہ بعض لوگوں نے نعیم کی توثیق کی ہے لیکن وہ امام ابو حنیفہؒ کے معاملہ میں جھوٹی روایات نقل کرتے ہیں حافظؒ فرماتے ہیں ”یروى حکایات فی ثلث ابی حنیفۃؒ کلہا کذب“ اس جملہ کے بعد اس حکایت کی جواب دہی کی ضرورت نہیں رہتی، اور سوچنے کی بات ہو کہ سفیان ثوریؒ ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ وہ خود امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں، اور تقریباً نوے فی صد مسائل فقہیہ میں امام ابو حنیفہؒ کی موافقت کرتے ہیں، اور خود انہی کا واقعہ ہے جو غالباً حافظ ابن حجرؒ نے نقل کیا ہے، کہ جب امام ابو حنیفہؒ ان کے بھائی کی تعزیت کے لئے ان کے پاس آئے تو سفیان ثوریؒ نے اپنے حلقہ درس سے کھڑے ہو کر ان کا استقبال کیا، بعض حاضرین نے اس تعظیم پر اعتراض کیا، تو امام سفیانؒ نے جواب دیا: هُنْدًا رَجُلٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ بِمَكَانٍ فَإِنْ لَمْ أَقِمِ لِعَلَمِهِ قِمَّتَ لِسْتِهِ وَإِنْ لَمْ أَقِمِ لِسْتِهِ قِمَّتَ لِفَقْهِهِ وَإِنْ لَمْ أَقِمِ لِفَقْهِهِ قِمَّتَ لِدُرْعِهِ“ اس سے صاف ظاہر ہے کہ سفیان ثوریؒ امام ابو حنیفہؒ کی کتنی عزت کرتے تھے، یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امام بخاریؒ جیسے جلیل القدر محدثؒ نے ایسا جھوٹا قصہ

کیونکر روایت کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے خلاف تعصب رکھنے والوں نے امام بخاریؒ کو امام ابو حنیفہؒ کے خلاف بہت مکر کیا ہوا تھا، اس لئے انھیں نعیم بن حماد کی روایات میں کوئی بھی خرابی محسوس ہی نہ ہو سکی، حاسدین کی سازشوں کے علاوہ امام بخاریؒ کے مکر کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ محمد بن طاہر بن المسک تھے، اور طاہرؒ کو حنفیہ کے خلاف ہمیشہ سے غیظ رہا ہے، لہذا امام بخاری رحمہ اللہ بھی اپنے استاذ کے اثرات سے خالی نہ رہ سکے،

شیخ عبد الوہاب شعرائیؒ نے ”المیزان الکبریٰ“ میں نقل کیا ہے کہ شروع میں سفیان ثوریؒ



بھی بعض لوگوں کے اس خیال سے متاثر ہو گئے تھے کہ امام صاحب قیاس کو نصوص پر مقدم رکھتے ہیں، چنانچہ ایک دن سفیان ثوریؒ، مقاتل بن حیان، حماد بن سلمہ، اور جعفر صادق رحمہم اللہ ان کے پاس گئے، اور بہت سے مسائل پر صبح سے ظہر تک گفتگو رہی، جس میں امام صاحب نے اپنے مذہب کے دلائل پیش کئے، تو آخر میں سب حضرات نے امام صاحب کے ہاتھ پچھوئے اور ان سے کہا "انت سید العلماء فاعف عنا فیما مضی یتنا من وقیعنا فیک بغیر علم"

⑤ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ "قال مالک بن انس ائید کو ابو حنیفہ فی بلادکم قلت نعم فقال ما ینبغی لبلادکم ان ٹسکن"

اس کے جواب میں شیخ عبدالوہاب شعرائیؒ "المیزان الکبریٰ" میں لکھتے ہیں کہ حافظ مزنیؒ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کے راوی ولید بن مسلم ضعیف ہیں، اور اگر بالفرض امام مالک کا یہ قول ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شہر میں امام ابو حنیفہؒ جیسا عالم موجود ہو تو وہاں کسی اور عالم کی ضرورت نہیں،

⑥ ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایات صحاح ستہ میں موجود نہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ستہ کے نزدیک وہ قابل استدلال نہ تھے

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انتہائی سطحی اور عامیانہ اعتراض ہے، ان حضرات کا کسی جلیل القدر امام سے روایات کو اپنی کتاب میں نہ درج کرنا اس کی تضعیف کو مستلزم نہیں، ہر کھل ہوئی بات ہے کہ امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی بھی کوئی روایت نہیں لی ہے، بلکہ امام احمد بن حنبلؒ جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں اور جن کی صحبت انھوں نے بہت اٹھائی ہے، ان کی بھی پوری صحیح بخاری میں صرف دو روایتیں ہیں، ایک تعلیقاً منقول ہے اور دوسری امام بخاریؒ نے کسی واسطہ سے روایت کی ہے اسی طرح امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں امام بخاریؒ سے کوئی روایت نقل نہیں کی، حالانکہ وہ ان کے استاذ ہیں، نیز امام حسدؒ نے اپنی مسند میں امام مالکؒ کی صرف تین روایات ذکر کی ہیں، حالانکہ امام مالکؒ کی سند صحیح الاسناد شمار کی جاتی ہے، کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ امام شافعیؒ امام مالکؒ، امام احمدؒ، تینوں ضعیف ہیں، اس معاملہ میں حقیقت وہ ہے جو علماء زہد الکوفیؒ نے "شروط الائمۃ المحمۃ للمازنی" کے حاشیہ پر لکھی ہے، کہ درحقیقت ائمہ حدیث کے پیش نظر یہ بات تھی کہ وہ ان احادیث کو زیادہ سے زیادہ محفوظ کر جائیں، جن کے ضائع ہونے کا خطر تھا بخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام حسدؒ جیسے حضرات کہ ان کے

تلامذہ اور مقلدین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ ان کی روایات کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا، اس لئے انھوں نے اس کی حفاظت کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی، امام ابو حنیفہؒ پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ قیاس کو نصوص پر مقدم کرتے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اس کے برعکس امام صاحبؒ تو بعض اوقات منکمل فیہ حدیث کی وجہ سے بھی قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، جیسا کہ نقض الوضوء بالقیحہ کے مسئلہ میں انھوں نے قیاس کو ترک کر دیا، حالانکہ اس باب میں احادیث منکمل فیہ ہیں اور دوسرے ائمہ نے ان کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے،

اس مسئلہ میں شیخ عبدالوہاب شرعانیؒ نے جو خود شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب "المیزان الکبریٰ" میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، فصل فی بیان منعفت قول من نسب الامام ابی حنیفۃ الی انہ یفتی القیاس علی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اس فصل میں وہ تحریر فرماتے ہیں: "اعلم ان هذا الكلام صدر من متعصب علی الامام متعوز فی دینہ غیر متودع فی مقالہ غافلا عن قوله تعالیٰ "إِنَّ الشَّعْ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولٌ" وعن قوله تعالیٰ "مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" وقد روی الامام ابو جعفر الشیخ زامری رتبہ الی قریۃ من قری بلخ بالسند المتصل الی الامام ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ "کذب اللہ وافتری علینا من یقول عا اتنا فتقدم القیاس علی النص وهل یحتاج بعد النص الی قیاس وکان رضی اللہ عنہ یقول نحن لا نقیس الا عند الضرورة الشدیدة" وذلك اننا ننظر اولاً فی دلیل تلك المسئلة من الكتاب والسنة واقضية العضا فان لم نجد دلیلاً قسنا حینثی، وفی رواية اخروی کان یقول ما جاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلی الرأس والعین بانی هو واقعی وليس لنا مخالفة و ما جاءنا عن اصحابه بتخیرنا و ما جاءنا عن غیرهم فہم رجال ونحن رجال،

اس کے علاوہ شیخ شرعانیؒ تحریر فرماتے ہیں: "اعلم یا اخئی انی لم اجب علی الامام بالصدر و احسان الظن فقط کما یفعل بعض واتما اجبت عنہ بعد التتبع والفحص فی کتب الادلة ومنذ ہیہ اول المذاہب تدویناً و آخرها انقراضاً

کما قال بعض اهل الكشف،

امام ابو حنیفہؒ پر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ ان کے اکثر مستدلات علم حدیث

کی رُو سے ضعیف ہوتے ہیں،

اس کا تفصیلی جواب تو ہر مسئلہ کے تحت الشاء اللہ آئے گا ہی، اس کے علاوہ ان کا مجموعی جواب شیخ عبدالوہاب شرانیؒ نے دیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کے ادب پر خوب غور کیا، اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ امام صاحبؒ کے دلائل یا تو قرآن کریم سے ماخوذ ہیں یا احادیث صحیحہ سے یا احادیث حسنہ سے، یا ایسی ضعیف احادیث سے جو تعدد طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ میں آگئی ہیں، اس سے نیچے کی کوئی دلیل نہیں، انتہی کلام۔ اس کے علاوہ احادیث کی تصحیح و تضعیف کے جو اصول پہلے بیان کئے گئے اگر ان کو ذہن میں رکھا جائے تو اس اعتراض کا اور اخاف پر کئے جانے والے دوسرے اعتراضات کا جواب باسانی معلوم ہو سکتا ہے، امام عظیم رحمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں اتنی باتیں ایک منصف کے لئے کافی ہو سکتی ہیں، مزید تفصیلات کے لئے مندرجہ ذیل کتابیں مفید ہوں گی:-

- ① "انجام الوطن عن الازدرار بامام الزمن" مولانا شیخ ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ،
  - ② "الرفع والتکمیل فی المخرج والتعديل" للامام عبدالحی اللکھنوی مع تعلیقہ للشیخ عبدالفتاح ابی غدة الحلبي حفظہ اللہ،
  - ③ مقدمۃ تعلیق المجدد علی الموطأ للامام محمد بن اسماعیل بن عیسیٰ بن عیسیٰ رحمہ اللہ تعالیٰ،
  - ④ الانتقاء فی فضائل ائمتہ الفقہاء الحفاظ ابن عیسیٰ الاندلسی رحمہ اللہ،
  - ⑤ تبلیض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفہ رحمہ اللہ بحلال الدین سیوطیؒ،
- واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

## تقلیدِ ائمہ کا مسئلہ

ہر مسلمان پر اطاعت و راصل اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی فروع میں ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بھی اس لئے کی جاتی ہے کہ آپ نے اللہ کے احکام کی تشریح فرمائی، اور نہ مطاع بالذات سوائے اللہ تبارک و تعالیٰ کے کوئی نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ایک عام آدمی کے لئے نہ تو یہ ممکن ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہِ راست ہمکلام ہو کر اس کی مرضی معلوم کر سکے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست رجوع کر کے اللہ کے احکام کا علم حاصل کر سکے، لہذا اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا راستہ اب اس کے سوا کچھ نہیں کہ اللہ کے کلام یعنی تشران کریم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یعنی سنت کی طرحت رجوع کیا جائے،

اب قرآن و سنت کے بعض احکام تو ایسے ہیں جو قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالة بھی، اور ان میں نہ کوئی ابہام و اجمال ہے اور نہ کوئی تعارضِ ادلہ، مثلاً زنا کی حرمت، صلواتِ خمسہ کی فرضیت، صوم، زکوٰۃ، اور حج کی فرضیت، محرمات سے نکاح کا عدم جواز وغیرہ، اس قسم کے احکام کو ہر شخص قرآن و سنت سے سمجھ سکتا ہے، لہذا یہ مسائل نہ تو اجتہاد کا محل ہیں اور نہ تقلید کا۔

البتہ قرآن و سنت کے احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں کوئی ابہام یا اجمال یا تعارضِ ادلہ پایا جاتا ہے، مثلاً قرآن کریم کا ارشاد ہے "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّعْنَ بِأَنفُسِهِنَّ فَلَهُنَّ مِثْرُ مَا لَهُنَّ مِمَّا ظَنَّنَّ" اس میں "مِثْرُ" لغوی اعتبار سے مشترک ہے، جس کے معنی حصص کے بھی آتے ہیں اور ٹکڑے کے بھی، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے کون سے معنی پر عمل کیا جائے، اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے "مَنْ لَمْ يَذَرْ الْمَخَابِرَةَ فَلْيُؤَذِّنْ بِعَرَبٍ مِنْ آثَرِهِ وَرَسُولِهِ" اس میں "مَخَابِرَةُ" یعنی مزارعت کی ممانعت کی گئی ہے، اب مزارعت کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، اور حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے کہ کونسی صورت جائز اور کونسی ناجائز ہے؟ یا مثلاً ایک طرف حدیث

میں ارشاد ہے: "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ قرأت فاتحہ امام، مقتدی اور منفرد سب پر فرض ہے، لیکن دوسری حدیث میں ارشاد ہے "مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً" اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقتدی پر کسی قسم کی قرأت واجب نہ ہو، اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک صورت تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلی حدیث اصل ہے، اور دوسری حدیث میں قرأت سے مراد قرأت فاتحہ نہیں بلکہ قرأت سورۃ ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ دوسری حدیث اصل ہے اور پہلی حدیث میں خطاب صرف امام اور منفرد کو ہے، مقتدی کو نہیں، ان دونوں صورتوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ اس قسم کے مسائل قرآن و سنت کی تشریح میں بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں،

ایسے مواقع پر عقلاً دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ ان جیسے معاملات میں ہم خود اپنی عقل اور اپنے علم پر اعتماد کر کے کسی ایک جانب کو متعین کریں، اور اس پر عمل کریں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اپنی عقل اور علم پر اعتماد کرنے کے بجائے یہ دیکھیں کہ ہمارے جلیل القدر اسلاف نے ان معاملات میں کیا طریقہ عمل اختیار کیا؟ اور اسلاف میں سے جس عالم مجتہد کے علم پر ہمیں زیادہ اعتماد ہو ان کے قول پر عمل کریں، یہ دوسرا طریقہ کار اصطلاحاً "تقلید" کہلاتا ہے،

اگر الصاف کے ساتھ غور کیا جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ زیادہ خطرناک ہے، اور اس میں گمراہی کے زیادہ امکانات ہیں، اس لئے کہ اس حقیقت سے کوئی بدترین جاہل ہی انکار کر سکتا ہے کہ ہمارے علم اور تقویٰ کو اسلاف کے علم اور تقویٰ سے کوئی نسبت نہیں، ائمہ مجتہدین اول تو ہمارے مقابلہ میں عہد رسالہ سے کہیں زیادہ قریب تھے، اس لئے ان کے لئے نزول قرآن کے ماحول اور قرآن و سنت کے ارشادات کے پورے سچی منظر سے واقف ہونا ہمارے مقابلہ میں کہیں زیادہ آسان تھا، دوسرے

علہ بخاری ج ۱ ص ۴۰۴ کتاب الصلوۃ باب وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات کلماتی المحفوظہ  
وایجیر لہما وایحافظ ۱۲

لکھ روہ بطاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱) باب القراءة خلف الامام،

ان حضرات کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے جو قوت حافظہ اور جو علم و فضل عطا فرمایا تھا ہمارے علم اور فہم کو اس سے کوئی نسبت نہیں جس کا امتحان ہر وقت کیا جاسکتا ہے، تیسرے اللہ تبارک و تعالیٰ اپنے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے حقائق و معارف اُس شخص پر نہیں کھولتا جو اس کی نافرمانیوں پر کمر بستہ ہو، لہذا قرآن و سنت کی صحیح مراد سمجھنے کے لئے علم کے ساتھ ساتھ تقویٰ کی شدید ضرورت ہے، اس لحاظ سے بھی جب ہم اپنے حالات کا موازنہ ائمہ مجتہدین سے کرتے ہیں تو بلا مشبہ خاک امر عالم پاک کی نسبت نظر آتی ہے، اس لئے ہر انصاف پسند آدمی مذکورہ دور راستوں میں سے لازماً اسی رستہ کو محتاط قرار دے گا کہ اپنی عقل و علم پر اعتماد کے بجائے ائمہ مجتہدین میں سے کسی کی عقل و علم پر اعتماد کر کے اس کے مطابق عمل کیا جائے، اور اسی کو اصطلاح میں تقلید کہتے ہیں،

تقلید کی تعریف اصولیت نے اس طرح کی ہے کہ ”العمل بقول امام مجتہد من غیر مطالبۃ دلیل“ اس تعریف کے پیش نظر بعض لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ بلا دلیل کسی کی بات مان لینا، اور اس کے قول کو حجت سمجھنا تو شرک ہے، لیکن تقلید کی جو حقیقت اور پر بیان کی گئی ہے اُس کی رُو سے یہ اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ مجتہد کا قول اس کو مطاع یا شارع سمجھ کر اختیار نہیں کیا جا رہا، بلکہ شایع سمجھ کر اس کی تشریح پر اعتماد کیا جا رہا جو اس کی واضح دلیل یہ ہو کہ تشریح و سنت کے جو احکام قطعی الثبوت والدلالة ہیں، ان میں ہم کسی امام مجتہد کی طرف رجوع نہیں کرتے، بلکہ مجتہد کی طرف رجوع صرف ان معاملات میں کیا جاتا ہے جہاں اجمال، ابہام یا تعارض کی بنا پر قرآن و سنت کی تشریح میں کوئی دشواری پیش آجاتی ہے، اور تقلید کی تعریف میں ”من غیر مطالبۃ دلیل“ کے الفاظ سے یہ مغالطہ نہ ہو کہ مجتہد کی بالذات اطاعت کی جارہی ہے، بلکہ حقیقت یہ ہو کہ مجتہد کی طرف رجوع کیا ہی اس لئے جاتا ہے کہ ہمیں اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ ان کے پاس اپنے قول کی کوئی مضبوط قرآنی یا حدیثی دلیل موجود ہے، البتہ ہم اُن سے اس دلیل کے بیان کا مطالبہ اس لئے نہیں کرتے کہ دلائل میں محاکمہ کرنے کے لئے جو قوت اجتہاد و درکار ہے وہ ہم میں موجود نہیں، اس لئے ہم مجتہد کے قول کو اختیار کرنے کے لئے اس کی دلیل اچھی طرح سمجھ لینے کو شرط قرار نہیں دیتے چنانچہ بہت سے معاملات میں مجتہد کی دلیل ہماری سمجھ میں آجاتی ہے اور بہت سے معاملات میں نہیں آتی، یہیں سے غیر مقلدین کا یہ اعتراض بھی دور ہو جاتا ہے کہ جب تقلید بے دلیل عمل

نام ہے، تو مجتہدین اپنی تصنیفات اور اپنی تقریروں میں دلائل سے بحث کیوں کرتے ہیں؟ اور جو آپ کا حاصل یہ ہوا کہ مجتہد کے دلائل کا علم تقلید کے منافی نہیں البتہ مطالبہ دلیل پر امام کی پیروی کو موقوف رکھنا تقلید کے منافی ہی، لہذا دلائل کا علم حاصل کرنے میں جتنی بھی کوشش کی جائے تقلید کی مخالفت لازم نہیں آتی، پھر تقلید کی دو قسمیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی امام و مجتہد کو معین دیکھا جائے بلکہ کسی مسئلہ میں ایک امام کے قول کی تقلید کر لی جائے اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے امام کے قول کی، اس کو تقلید مطلق یا تقلید غیر شخصی کہتے ہیں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک امام کو معین کر لیا جائے، اور ہر مسئلہ میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے، اس کو تقلید شخصی کہا جاتا ہے ان دونوں قسموں کی حقیقت اس سے زائد کچھ نہیں کہ جو شخص براہ راست قرآن و سنت سے استفادہ احکام کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ کسی ایسے کے قول پر اعتماد کرتا ہے جو علم و تقویٰ کے اعتبار سے اس کی نظر میں محترم علیہ ہو، اور یہ وہ چیز ہے جس کا جواز بلکہ وجود قرآن و سنت سے ثابت ہے،

## قرآن کریم اور تقلید

تقلید ائمہ کی اصولی ہدایات خود قرآن کریم میں موجود ہیں۔

① سورہ نسا میں ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" اس آیت میں "اولی الامر" کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، اولی الامر کی تفسیر بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اس سے اماراء اور حکام مراد ہیں، لیکن مفسرین کی ایک بڑی جماعت یہ کہتی ہے کہ اس سے مراد علماء مجتہدین ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت حسن بصریؓ، حضرت عطاء بن ابی رباحؓ، حضرت عطاء بن اسامہؓ اور حضرت ابوالعالیہ رحمہم اللہ وغیرہ سے یہی تفسیر منقول ہے، کمافی تفسیر ابن جریرؒ اور امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اس کو راجع قرار دیا ہے، اس تفسیر کے مطابق یہ آیت تقلید کی واضح دلیل ہے، کیونکہ اس میں اللہ اور اس کے رسولؐ کے ساتھ علماء مجتہدین کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے، تو گویا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کا طریقہ یہ ہے کہ علماء کی اطاعت کی جائے،

اس پر بعض غیر معتدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسی آیت کے آگے ارشاد ہے: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ" جس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں علماء میں اختلاف ہو وہاں کسی ایک کی تقلید کرنے کے بجائے اس کو اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف لوٹنا چاہئے،

یعنی یہ دیکھنا چاہئے کہ کونسا قول قرآن و سنت کے زیادہ مطابق ہے، اور یہ دیکھنا تقلید کے منافی ہو  
اس کا جواب یہ ہو کہ ”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“ میں خطاب مجتہدین کو ہے عوام کو نہیں، یعنی یہ مجتہدین کا  
کام ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں یہ دیکھیں کہ کونسا حکم اذنی بالکتاب والسنۃ ہے، چنانچہ مشہور  
اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خان صاحبؒ اپنی تفسیر ”فتح البیان“ میں اس آیت کے تحت  
لکھتے ہیں: ”والظاهر انہ خطاب مستأنف موجه للمجتہدین“ اور جب یہ خطاب مجتہدین کو  
ہو تو اس کا تقلید سے کوئی تعارض نہ رہا،

⑤ سورۃ نساء ہی میں ارشاد ہے: ”وَلَا تَجِدُ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّآئِمًّا بِالْأَيْمَانِ الَّتِي نَذَرُوا بِهَا نَفْسَهُمْ وَإِذْ لَمَّا تَضَارَعَتُمْ إِلَىٰ ذَٰلِكُمُ الْمَاءِ نَبَّأَتُم بَعْضُ الْأُنثَىٰ بَعْضًا أَنَّهُمْ قَدِ افْتَرَقُوا فَمِنْ أَصْحَابِ الْأُنثَىٰ ظَنُّوا أَنَّهُمْ كَانُوا أَكْثَرُ بِرًّا وَفَرَادَىٰ فَكَذَّبُوا وَالَّذِينَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ كَانُوا أَكْثَرُ بِرًّا وَفَرَادَىٰ فَكَذَّبُوا“ اس آیت کا  
پس منظر یہ ہے کہ زمانہ جنگ میں بعض منافقین طرح طرح کی افواہیں پھیلا دیتے تھے، اور بعض  
سادہ لوح مسلمان ان افواہوں پر اعتماد کر کے انھیں آگے نقل کر دیتے تھے، اس طرح غلط  
افواہیں شہر میں پھیل گئیں اور ان سے بغلی اور بد مزگی پیدا ہوئی، قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا  
کہ مسلمانوں کو یہ چاہئے کہ جب بھی کوئی افواہ سنے تو اس کی اشاعت سے پہلے فقہاء صحابہ کی طرف  
رجوع کر کے ان کو بتائیں تاکہ وہ معاملہ کی تہہ تک پہنچ کر مناسب کارروائی کر سکیں،  
یہ آیت اگرچہ ایک خاص واقعہ سے متعلق ہے لیکن اصولی تفسیر کا مسئلہ قاعدہ ہے کہ  
”العبوة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب“ لہذا اس آیت میں تقلید کا اصولی جواز موجود  
ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اور امام ابو بکر حصائیؒ نے احکام القرآن میں اس آیت سے  
تقلید کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، بعض غیر مقلدین اس کو دور دراز کا استدلال قرار  
دیتے ہیں، لیکن خود نواب صدیق حسن خانؒ نے تفسیر ”فتح البیان“ میں اس آیت سے حجیت قیاس پر  
استدلال کیا ہے، اگر اس سے قیاس کی حجیت پر استدلال دور دراز کا نہیں تو تقلید بھی استدلال  
کرنا دور دراز کا نہیں،

⑥ ”فَلَوْلَا تَعَاوَنُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتُ لَيَسَفَهَنَّ فِي الدِّينِ وَلَيُلَاحِظَنَّ دُورًا  
قُوتَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ“ اس آیت میں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ تمام  
لوگوں کو ایک ہی کام میں مشغول نہ ہو جانا چاہئے، بلکہ کچھ لوگ جہاد کریں اور کچھ علم حاصل کریں،  
پھر علم حاصل کرنے والے لوگ پہلی قسم کے لوگوں کو دین کے مسائل بتائیں، اور ظاہر ہے کہ اس  
صورت میں پہلی قسم کے لوگوں پر واجب ہو گا کہ وہ ان لوگوں کی بات مانیں اور یہی تقلید ہے،



⑤ "كَاسَتْ لَوْ اَهْلُ النَّارِ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" اس آیت میں یہ اصول ہدایت کی گئی ہے کہ ناواقف آدمی کو واقعہ کار کی طرف رجوع کرنا چاہئے، یہاں بھی اگرچہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن "العبرة بعموم اللفظ" کے مطابق اس سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ غیر عالم کو عالم کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اسی کا نام تقلید ہی

## تقلید اور حدیث

① جامع ترمذی، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے کہ "عن حذیفۃ" قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ائی لا ادری ما بقائی فیکم فاقندوا باذن من بعدی ابی یکر وعمر رضی اللہ عنہما، اس میں اقتدار کا حکم دیا گیا ہے، اور لفظ اقتدار انتظام امور میں کسی کی اطاعت کے لئے نہیں بلکہ دینی امور میں اطاعت کا حکم ہے،

② صحیح بخاری (ج ۱، ص ۹۹) میں کتاب الفلأۃ باب الرجل یأتم بالامام ویأتم الناس بالامام "کے تحت مروی ہے کہ بعض صحابہ جماعت میں دیر سے آنے لگے تھے تو آپ نے ان کو جلدی آنے اور اگلی صفوں میں نماز پڑھنے کی تاکید کی اور ساتھ ہی ارشاد فرمایا "انتموا ابی ولیاتکم بکم من بعدکم" اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ اگلی صفوں کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ دیکھ کر آپ کی اقتدار کریں، لیکن اس کا ایک دوسرا مطلب یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ لیں، کیونکہ آنے والی سلیب صحابہ کی تقلید اور ان کا اتباع کریں گی، چنانچہ حافظ ابن حجر نے "فتح الباری" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: "وقیل معناه تعلموا امتی احکام الشریعة ولیتعلم منکم التابعون بعدکم وکن لک اتباعہم الی الفراض الدنیا"

③ مشکوٰۃ المصابیح ج ۱ ص ۳۶ کتاب العلم کی فصل ثالث کے تحت امام بیہقی کی "المنزل" کے حوالہ سے حضرت ابراہیم بن عبد الرحمن العذری سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "یحمل هذا العلم من کل خلف عدولہ ینفرون عنہ تحولت النواہل وانتحال المبطلین وتأویل الجاہلین" اس حدیث میں جاہلوں کی تاویلات کی مذمت

کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان تاویلات کی تردید علماء کافرینہ ہی، اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ قرآن و سنت کے علوم میں مجتہد نہ بصیرت نہیں رکھتے انھیں اپنی فہم پر اعتماد کر کے قرآن و سنت میں تاویلات نہیں کرنی چاہئیں، بلکہ علماء کی طرف رجوع کر کے ان سے دین کے مسائل معلوم کرنے چاہئیں، اور اسی کا نام تقلید ہے، پھر یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ قرآن و سنت میں تاویلات وہی شخص کر سکتا ہے جسے قرآن و سنت کی کچھ شد بد ہو، لیکن حدیث میں ایسے شخص کو بھی جاہل قرار دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و سنت سے استنباط احکام کے لئے تھوڑی بہت معلومات کافی نہیں ہیں،

## عہد صحابہ میں تقلید مطلق

یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں جہاں اجتہاد کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں وہاں تقلید کی بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں، یعنی جو صحابہ کرام براہ راست قرآن و سنت سے استنباط احکام نہ کر سکتے تھے وہ فقہائے صحابہ کی طرف رجوع کر کے ان سے مسائل معلوم کیا کرتے تھے، اور فقہاء صحابہ ان سوالات کا جواب دونوں طرح دیا کرتے تھے، کبھی دلیل بیان کر کے اور کبھی بغیر دلیل بیان کئے، البتہ صحابہ کرام کے زمانہ میں تقلید شخصی کو ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں کا رواج تھا، تقلید مطلق کی مثالیں صحابہ کرام کے زمانہ میں بیشمار ہیں، کیونکہ ہر فقیہ صحابی اپنے اپنے حلقہ اثر میں فتویٰ دیتا تھا، اور دوسرے حضرات اس کی تقلید کرتے تھے، چنانچہ علامہ ابن القیم اپنی کتاب "اعلام المؤمنین" میں لکھتے ہیں کہ "والذین حَفِظْتُ عَنْهُمْ الْفَتَوَى مِنْ اصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَيْفٌ وَثَلَاثُونَ نَفْسًا مَابَيْنَ رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ" ان حضرات کے تمام فتاویٰ تقلید مطلق کی مثال ہیں، بلکہ متعدد روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے صرف قول کی نہیں بلکہ عمل کی بھی تقلید کی جاتی تھی، مثلاً نوطا امام مالکؒ میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت طلحہؓ کو حالت احرام میں رنگین کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو ان پر اعتراض کیا، انھوں نے جواب دیا کہ اس رنگ میں خوشبو نہیں ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "انکم ایہا الزہط اثمۃ یقتی بکم الناس فلو ان رجلاً جاہلاً رأى هذا الثوب لقال ان طلحة بن عبید اللہ قد کان یلبس الثیاب المصبغة فی الاحرام فلا تلبسوا ایہا الزہط اثمۃ من هذا الثیاب المصبغة"

اخرجه المؤطا فی الحج فی باب لبس الثیاب المصبغة فی الاحرام واحمد فی مسند  
ج ۱ ص ۱۹۲ فی احادیث عبد الرحمن بن عوف،

## عہد صحابہ میں تقلید شخصی

اسی طرح عہد صحابہ میں تقلید شخصی کی بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں۔  
① صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۳۷ میں کتاب الحج ”باب اذا حاضت المرأة بعد ما افاضت“ کے  
تحت حضرت عمرؓ سے روایت ہے ”ان اهل المدينة سألوا ابن عباس عن امرأة طافت  
ثم حاضت قال لهم تنفروا لا تأخذ بقولك وندع قول زيد“ اور یہی روایت معجم  
اسماعیلی میں عبد الوہاب الثقفی کے طریق سے منقول ہے، اس میں اہل مدینہ کے یہ الفاظ مروی  
ہیں کہ ”لأنبأی افتیتنا اولم تفتننا زید بن ثابت یقول لا تنفروا“ اور مسند ابو داؤد طیالسی  
میں ان کے یہ الفاظ مروی ہیں کہ ”لأننا بعدنا یا ابن عباس وانت تخالف زید“۔  
اس سے وضاحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ یہ حضرات زید بن ثابتؓ کی تقلید شخصی کیا کرتے  
تھے، اسی بنا پر انھوں نے اس معاملہ میں حضرت ابن عباسؓ جیسے صحابی کا فتویٰ قبول نہیں کیا  
اور ان کے قول کو رد کرنے کی وجہ مجہز اس کے بیان نہیں فرمائی کہ ان کا یہ قول زیدؓ کے فتوے  
کے خلاف تھا، اور حضرت ابن عباسؓ نے بھی ان پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ تم تقلید شخصی کر کے  
گناہ یا شرک کے مرتکب ہو رہے ہو، بلکہ انھیں یہ ہدایت فرمائی کہ وہ حضرت ام سلمہؓ سے مسئلہ  
کی تحقیق کر کے حضرت زید بن ثابتؓ کی طرف دوبارہ رجوع کریں، چنانچہ ایسا کیا گیا، اور حضرت  
زیدؓ نے حدیث کی تحقیق فرما کر اپنے سابقہ فتویٰ سے رجوع فرمایا، جیسا کہ مسلم وغیرہ کی روایات  
میں مصرح ہے، بہر حال اس واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ اہل مدینہ حضرت زیدؓ  
کی تقلید شخصی کرتے تھے،

۱۵ فتح الباری، ج ۳، ص ۶۸ طبع میرٹھ ۱۳۳۵ھ وعدة القاری ج ۲، ص ۷۷۷، ۷۷۸

۱۶ مسند ابو داؤد طیالسی، ص ۲۲۹ روایات ام سلمہؓ،

۱۷ ج ۱ ص ۲۲۷ کتاب الحج باب جوبطواف الوداع وسقوط عن الحائض، ۱۲

(۲) صحیح بخاری (ج ۲، ص ۹۹) میں کتاب الفرائض باب میراث ابنہ ابنہ بنتی تحت حضرت

عزیز بن خریص سے مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے کچھ لوگوں نے ایک مسئلہ پوچھا، انہوں نے جواب تو دیا مگر ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی پوچھ لو، چنانچہ وہ لوگ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس گئے، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی رائے بھی ذکر کر دی حضرت ابن مسعودؓ نے جو فتویٰ دیا وہ حضرت ابو موسیٰؓ کے فتویٰ کے خلاف تھا، لوگوں نے حضرت ابو موسیٰؓ سے حضرت ابن مسعودؓ کے فتوے کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا "لا تسئلونی ما دام هذا الحدیث فیکم" اور مسند احمد (ج ۱، ص ۳۶۳) فی احادیث عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "لا تسئلونی عن شیء ما دام هذا الحدیث بین اظہرکم" یہاں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ ہر مسئلہ عبداللہ بن مسعودؓ ہی سے پوچھا کرو، اور اسی کا نام تقلید شخصی ہے،

(۳) ابو داؤد اور ترمذی وغیرہ میں مشہور واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ ابن جبلؓ کو یمن بھیجا اور ان کو آخر شریعت کی ہدایت فرمائی، اس واقعہ میں حضرت معاذ اہل یمن کے لئے محض گورنر بن کر نہیں گئے تھے، بلکہ قاضی اور مفتی بن کر بھی گئے تھے، لہذا اہل یمن کے لئے صرف ان کی تقلید کے سوا کوئی راستہ نہیں تھا، چنانچہ اہل یمن انہی کی تقلید شخصی کیا کرتے تھے، اس پر بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ حضرت معاذؓ قاضی تھے، مفتی نہیں تھے، لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے صحیح بخاری (ج ۲، ص ۲۹۷) کتاب الفرائض باب میراث البنات میں حضرت اسود بن یزیدؓ کی روایت ہے کہ "انا ما معاذ بن جبل بالیمن معلما و امیرا فسألنا عن رجل توفی و ترک ابننته و اخته فاعطی الابنته النصف و الاخت النصف" اس سے صاف واضح ہے کہ وہ بحیثیت مفتی کے فتویٰ دیتے تھے، اور زیر بحث مسئلہ میں انہوں نے اپنے فتویٰ کی کوئی دلیل بھی بیان نہیں فرمائی اور اہل یمن نے اس کو محض تقلید قبول کیا،

غرض عبد مصباح میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں کی نظائر بکثرت موجود ہیں، اور واقعہ یہی ہے کہ اصل کے اعتبار سے دونوں جائز ہیں، اور قرون اولیٰ میں دونوں طریقوں پر بلا تکرار عمل ہوتا رہا ہے، لیکن بعد کے علماء نے ایک عظیم انتظامی مصلحت سے تقلید مطلق کے بجائے تقلید شخصی کا التزام کیا،

اس مصلحت کو سمجھنے کے لئے پہلے تو یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ اتباع ہوئی قرآن و سنہ کی بشارت تصدیقات کے مطابق انتہائی سنگین بیماری ہے، پھر اتباع ہوئی ایک تو یہ ہے کہ انسان

حرام کو حرام سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے، اور اس سے بھی بدتر صورت یہ ہے کہ انسان اتباع ہوئی کے تحت حرام کی حرمت ہی سے انکار کر دے، یہ شکل اس لئے بہت بُری ہے کہ اس میں انسان کو اپنے فعل پر مذمت بھی نہیں ہوتی، فقہاء کرام نے یہ محسوس کیا کہ قرونِ اولیٰ میں دیانت عام تھی، اس لئے تقلیدِ مطلق میں اتباعِ ہوائی کا کوئی خطو نہیں تھا، لیکن بعد میں دیانت کا وہ معیار باقی نہیں رہا، لہذا اگر تقلیدِ مطلق کا دروازہ بالکل کھلا رکھا گیا تو لوگ اپنے نفس کی خواہشات کے مطابق جس امام کے قول میں آسانی دیکھیں گے اسے اختیار کر لیں گے، اور یہ وہ سنگین مگر اسی ہو جس کے خلاف اسلام ہونے میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، خود علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس طرزِ عمل کو انتہائی مذموم قرار دیا ہے، کہ نفسانی خواہشات کی پیروی میں کبھی کسی امام کا قول اختیار کر لیا جائے اور کبھی کسی امام کا،

حقیقت یہ ہے کہ اگر اس بات کی مکمل آزادی دیدی جائے کہ جس مجتہد کا چاہو قول اختیار کر لو تو دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے، کیونکہ اکثر مجتہدین کے یہاں کچھ نہ کچھ منفرد اقوال ایسے ملتے ہیں جو خواہشاتِ نفس کے مطابق ہوتے ہیں، مثلاً امام خوافیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا جائز ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف موسیقی کا جواز منسوب ہو، حضرت قاسم بن محمد کی طرف منسوب ہو کہ وہ بے سایہ تصویروں کو جائز کہتے تھے، مالکیہ میں سے امام سخون کی طرازی زد چکی تھانویٰ زادیر کا جواز منسوب ہو، امام اعشٰی سے منقول ہے کہ اُن کے نزدیک روزہ کی ابتداء طلوعِ شمس سے ہوتی ہے، ابن حزمؒ ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہوا سے برہنہ دیکھنا بھی جائز ہے، نیز اہنی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو کسی مرد سے پردہ کرنا مشکل ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس بالغ مرد کو اپنی ندری سے دُودھ پلا دے اس طرح حرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی، اور پردہ اٹھ جائے گا، اور حضرت عطاء بن ابی رباح کا مسلک یہ ہے کہ اگر عید کا دن جمعہ کے روز آجائے تو اس دن ظہر اور جمعہ دونوں ساقط ہو جاتے ہیں،

غرض اس طرح اگر کوئی شخص ایسے اقوال کو تلاش کر کے اُن پر عمل شروع کر دے تو ایک ایسا دین تیار ہو جائے گا کہ جس کا بانی سوائے شیطان اور نفس کے کوئی نہیں، اسی لئے بعض اسلاف کا قول ہے کہ ”من اخذ بنواد العلماء خرج من الاسلام“ اور حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الجبر میں حضرت معمرؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”وان رجلاً اخذ بقول اهل المدينة لاستماع النساء واثبات النساء في اديارهن وبقول اهل مكة في المتعة والعصم وبقول

### فی المسکوکات شتر الرجال

خلاصہ یہ کہ تقلید مطلق کی کھلی اجازت دینے میں اس قسم کے اتباع ہوئی کا شدید خطرو پیدا ہو گیا تھا، اس لئے علماء نے چوتھی صدی ہجری میں تقلید شخصی کو واجب قرار دیا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب "حجۃ اللہ الباقیہ" میں علماء کے اس فیصلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:-  
 "وكان هذا هو الواجب في ذلك الزمان"۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جو چیز عہد صحابہ میں واجب نہ تھی وہ بعد میں کیسے واجب ہو گئی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" میں لکھا ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں، ایک واجب لعینہ دوسرے واجب لایعہ، واجب لعینہ تو وہی چیزیں ہیں جن کو عہد رسالت میں واجب کر دیا گیا، اور اس کے بعد ان میں اضافہ نہیں ہو سکتا، لیکن واجب لایعہ میں اضافہ ہو سکتا ہے، اور وہ اس طرح کہ مقصود تو ایک واجب کی ادائیگی ہوتی ہے لیکن اگر اس واجب کی ادائیگی کا کسی زمانہ میں صرف ایک طریقہ رہ جائے تو وہ طریقہ بھی واجب ہو جائے، مثلاً عہد رسالت میں احادیث کی حفاظت واجب تھی، لیکن کتابت واجب تھی، کیونکہ حفاظت حدیث کا فریضہ محض حافظہ سے بھی ادا ہو جاتا، لیکن بعد میں جب حافظوں پر اعتماد نہ رہا تو حفاظت حدیث کا کوئی طریقہ بجز کتابت کے نہیں تھا، اس لئے کتابت واجب ہو گئی اسی طرح عہد صحابہ و تابعین میں غیر مجتہد کے لئے مطلق تقلید واجب تھی، لیکن جب تقلید مطلق کا راستہ بڑھتا ہوا تو اب صرف تقلید شخصی ہی کو واجب قرار دیدیا گیا، یہی وہ بات ہے جس کی نظر حضرت شیخ الحدیث نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا کہ تقلید شخصی کا وجوب کوئی شرعی حکم نہیں، بلکہ ایک انتظامی فتویٰ ہے،

اس کی ایک واضح نظریہ یہ کہ حضرت عثمانؓ سے پہلے قرآن کریم کو کسی بھی رسم الخط میں لکھنا جائز تھا، لیکن حضرت عثمانؓ نے ایک شدید فتنہ کے سبب اب کے لئے پوری امت کو ایک رسم الخط پر جمع کر دیا، اور دوسرے رسم الخط پر لکھنا ناجائز قرار دیدیا، جس پر امت کا اجماع منعقد ہو گیا، اس کے بارے میں کوئی یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ ایک غیر واجب کو واجب کیسے قرار دیدیا گیا، مانع ہی معاملہ تقلید شخصی کا بھی ہے، کہ ایک عظیم فتنہ کے سبب اب کے لئے اس کو واجب قرار دیا گیا ہے،

## تقلید کے مختلف درجات

یہاں تک تو مطلقاً تقلید کا اثبات تھا، البتہ مقلد کی علمی صلاحیت کے لحاظ سے تقلید کے مختلف درجات ہوتے ہیں، ان درجات کو نہ سمجھنے کی بنا پر بعض اوقات افراط و تفریط ہو جاتی ہے اور غیر مقلدین کے بیشتر اعتراضات اسی فرق مراتب کو نہ پہچاننے کا نتیجہ ہیں، چنانچہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تقلید کے مجاز درجات ہیں، جن کے احکام مجزا ہوتا ہے،

### ① عوام کی تقلید؛

سب سے پہلا درجہ عوام کی تقلید کہ ہے، عوام سے ہماری مراد تین قسم کے لوگ ہیں، ایک تو وہ لوگ جو عربی و اسلامی علوم سے بالکل واقف نہیں، خواہ کسی دوسرے فن میں وہ کتنے ہی ماہر ہوں، دوسرے وہ لوگ جو عربی زبان سے اچھی طرح واقف ہیں، لیکن اسلامی علوم کو انھوں نے باقاعدہ نہیں پڑھا، تیسرے وہ لوگ جو رسمی طور پر فارغ التحصیل ہیں، لیکن اسلامی علوم میں بصیرت اور تبحر اور نہایت اُن کو حاصل نہیں، ان تینوں کا حکم یہ ہے کہ اُن پر ہر حال میں تقلید ہی واجب ہے، اور اپنے امام یا مفتی کے قول سے خروج جائز نہیں، خواہ اس کا کوئی قول ان کو بظاہر حدیث کے خلاف ہی معلوم ہوتا ہو، بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے سامنے ایک حدیث ہو اور وہ اس کو چھوڑ کر اپنے امام یا مفتی کے قول پر عمل کرے، لیکن جن عوام کی ہم بات کر رہے ہیں اُن کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں، اس لئے کہ یہ لوگ قرآن و حدیث کے دلائل پر غور اور محکمہ کے اہل نہیں، بسا اوقات قرآن و حدیث کے متبادر یعنی کچھ ہوتے ہیں، لیکن دوسرے دلائل کی روشنی میں ان کا محل کچھ اور ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس قسم کے عوام کو اگر اس بات کی اجازت دیدی جائے کہ وہ کسی حدیث کو اپنے امام کے قول کے خلاف پائیں، تو قولِ امام کو ترک کر دیں، تو اس کا نتیجہ بسا اوقات شدید گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہوگا، چنانچہ بیشمار لوگ اسی طریقے سے گمراہ ہوئے، مثلاً بعض لوگوں نے آیت قرآن "وَلِلَّهِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ" قَائِمَتَا نَارٍ وَكُلُّ أَفْئَةٍ مِنْهُ" سے استدلال کر کے نماز میں استقبال قبلہ کی فرضیت ہی سے انکار کر دیا، یا مثلاً حدیث میں "لَا ضَوْعُ إِلَّا مِنْ صَوْتِ" اور "یوم" ایک عام آدمی اس کے متبادر معنی پر عمل کر کے ائمہ کے قول کو چھوڑے گا تو باجماع گمراہ ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں

کہ اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں احتیاج کر لے اور اظہار الحاح و المعاجم کی حدیث دیکھ کر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب ہو، اور اگر کوئی مفتی اسے غلط مسئلہ بتا دے کہ سحرات سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور اس کی بناء پر وہ کھاپی لے، تو اس پر کفارہ واجب نہیں، اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "لأن علی الحاحی الاقتداء بالفقهاء لعدم الالتهام فی حقہ" انی معرفۃ الاحادیث کن فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۲۲۶ باب ما یوجب لقضاء والکفارات)

## ② متبحر عالم کی تقلید؛

دوسرا درجہ متبحر عالم کی تقلید رکھنے، متبحر عالم سے ہماری مراد وہ شخص ہے جو درجہ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو، لیکن شرآن و سنت کے علوم میں اسے ہمارے اور کافی بصیرت حاصل ہو گئی ہو، اور کم از کم اپنے مذہب کے مسائل میں اس کو استحضار اور ملکہ پیدا ہو گیا ہو، ایسے شخص کی تقلید عوام کی تقلید سے مختلف ہوتی ہے، یعنی ایسا شخص مندرجہ ذیل امور میں ممتاز ہوتا ہے:-

① اپنے امام کے مذہب میں اگر ایک سے زائد اقوال ہوں تو ان میں ترجیح بالظہین بنے کا اہل ہوتا ہے،

② جن مسائل میں امام سے کوئی صراحت منقول نہیں ان میں امام کے اصول کے مطابق احکام مستنبط کرتا ہے،

③ ابتلاء عام اور ضرورت شدیدہ کے مواقع پر بعض اوقات کسی دوسرے مجتہد کے قول پر فتویٰ دیدیتا ہے، جس کی شرائط اصول فتاویٰ کی کتابوں میں مذکور ہیں،

④ ایسے شخص کو اگر امام کا کوئی قول کسی صحیح اور صریح حدیث کے خلاف معلوم ہو، اور

---

۱۵ رواہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲۲) عن ثوبان مرفوعاً فی کتاب الصیام باب فی الصائم یجزم، یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن صحیح بخاری میں ایک دوسری حدیث مروی ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود روزہ کی حالت میں سینٹی لگوائی اور نسائی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں آپؐ نے روزہ دار کو سینٹی لگوانے کی اجازت دی، برس بناء جب یہ علماء اس بات کا نتیجہ اظہار الحاح و المعاجم کا حکم یا تو منسوخ ہو یا آپؐ اُن خاص آدمیوں کو کوئی اور ایسا کام کرتے دیکھا ہو گا جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس حدیث کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں تفصیل انشاء اللہ

بواب الصوم باب ما جاء فی کراہیۃ المجامع للصائم کے تحت آئے گی، ۱۲



اس کے محارض کوئی دوسری حدیث بھی نہ ہو اور امام کے قول پر اس کا شرح صدر نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں وہ امام کے قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کر لیتا ہے، مثلاً مزارعت کے مسئلہ میں مشایخ حنفیہ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو چھوڑ دیا ہے، اسی طرح اشربۃ اربعہ کے علاوہ دوسری شرابوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار مسکّر سے کم پینا تقویٰ کے لئے جائز ہے، لیکن مشایخ حنفیہ نے صریح احادیث کی بناء پر ان کے قول کو ترک کر دیا ہے،

### ③ مجتہد فی المذہب کی تقلید؛

تقلید کا تیسرا درجہ مجتہد فی المذہب کی تقلید ہے، مجتہد فی المذہب اس شخص کو کہتے ہیں جو اجتہاد مطلق کے منصب پر فائز نہ ہو یعنی اصول استدلال خود وضع نہ کر سکتا ہو، لیکن اصول استدلال کی روشنی میں استنباط احکام پر قادر ہو، ایسا شخص اصول میں مقلد ہوتا ہے، اور فروع میں مجتہد جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور شافعیؒ میں امام ابو ثورؒ، مزیؒ، اور مالکیہ میں سخون بن القاسمؒ اور حنابلہ میں خرقی اور ابو بکر الاثرم وغیرہ،

### ④ مجتہد مطلق کی تقلید؛

تقلید کا سب سے آخری درجہ مجتہد مطلق کو بھی اختیار کرنا پڑتا ہے، وہ اگرچہ بذات خود مجتہد ہوتا ہے لیکن بعض جگہ اس کو بھی تقلید کرنی پڑتی ہے، یعنی ان مقامات پر جہاں فتران میں کوئی صراحت موجود نہ ہو، وہاں ائمہ مجتہدین عموماً ایسا کرتے ہیں کہ اپنے قیاس اور اپنی رائے پر عمل کرنے کے بجائے اپنے اسلاف میں سے کسی کا قول اختیار کر لیتے ہیں، مثلاً امام ابو حنیفہؒ عموماً ابراہیم نخعیؒ کی پیروی کرتے ہیں، امام شافعیؒ اکثر ابن جریج کے قول پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ فقہاء مدینہ میں سے کسی کا اجماع کرتے ہیں،

### تقلید پر اعتراضات

① بعض حضرات تقلید کو اس آیت پر حسیاں کرتے ہیں کہ "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا" لیکن جواب بالکل ظاہر ہے، اول تو اس لئے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں جس تقلید کی مذمت کی ہے وہ ایمانیات میں تھی، اور یہ

چھپے بتایا جا چکا ہو کہ ایمانیات اور قطعیات تقلید کا عمل نہیں، دوسرے وہ "مَا أُنْزِلَ اللَّهُ" سے صراحتاً اعراض کر کے اپنے آثار کے عمل کو اس کے مقابلہ میں حجت کے طور پر پیش کرتے تھے، اور مقلدین ائمہ "مَا أُنْزِلَ اللَّهُ" سے اعراض نہیں کرتے.... بلکہ اس کی تشریح کے لئے مجتہد کے قول پر اعتماد کرتے ہیں، اور مجتہد کے قول کو مستقل حجت نہیں سمجھتے، چنانچہ علامہ ابن نجیم وغیرہ نے تقلید کی تعلیف ان الفاظ میں کی ہے "العمل بقول من ليس قوله من احادی العجج بكذا" تیسرے قرآن کریم نے تقلیدِ آثار کے منوع ہونے کی علت بھی آگے بتا دی ہے، یعنی "أَوْ كَوْنُكَانَ أَبَاءَهُمْ لَا يَتَّبِعُونَ شَيْئًا وَلَكِنْ يَتَّبِعُونَ مَا هُمْ بِمَعْلُومٍ" اصل علت ان کا غیر عاقل اور غیر مجتہد ہونا ہے، اور اگر اربعہ کے بارے میں خود غیر مقلد بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عاقل اور ہمتی تھے،

⑤ جامع ترمذی (ج ۲، ابواب التفسیر ومن سورة التوبة) میں حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت "قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ" کی تفسیر میں ارشاد فرمایا کہ "أَمَّا أَنَهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا إِذَا أَحْلَوَالَهُمْ شَيْئًا اسْتَحْلَوْهُ وَإِذَا حَزَمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَزَمُوهُ" اس کا جواب بھی یہ ہے کہ اہل کتاب اپنے علماء کو محض شراح نہیں بلکہ شارع اور قانون ساز قرار دیتے تھے، چنانچہ آج بھی رومن کیسا لک عیسائیوں کی کتابوں میں یہ تصریحات موجود ہیں، کہ پوپ کو قانون سازی اور شریعت سازی کا مکمل اختیار ہے، نیز یہ کہ وہ شریعت کے بارے میں جب کوئی قانون نافذ کرتا ہے تو معصوم عن الخطاء ہوتا ہے، اس کے برخلاف ائمہ مجتہدین کو نہ کوئی شخص معصوم قرار دیتا ہے اور نہ ان کو شارع قرار دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ متبحر علماء بعض اوقات ان کے قول کو ترک بھی کر دیتے، کما مر،

⑥ بعض لوگ تقلید کے خلاف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے "وَقَدْ نَسُوا اللَّهَ أَنِ الَّذِي يُخْرِجُكُم مِّنْ دِينِكُمْ" جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم بالکل آسان ہے، لہذا اس کے احکام سمجھنے کے لئے کسی مجتہد کی تقلید کی ضرورت نہیں،

اس کا جواب بالکل واضح ہے، اور وہ یہ کہ آیات قرآنی دو قسم کی ہیں، ایک وہ جو حکام پر مشتمل ہیں، اور دوسری وہ جن کا مقصد نصیحت اور عبرت ہے، یہ دوسری قسم کی آیات بالکل آسان ہیں، اور ہر شخص ان سے نصیحت حاصل کر سکتا ہے، لہذا مذکورہ آیت میں اسی

دوسری قسم کا بیان ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہاں قرآن کریم نے خود للذکر کی قید لگا رکھی ہے۔ اور آگے بھی فہل من مذکر فرمایا ہے، فہل من مستنبط نہیں، یہاں اس قدر بحث کافی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل و تحقیق کے لئے مندرجہ ذیل کتب کی مراجعت مفید ہوگی،

- ① الاقتصاد فی التقليد والاجتہاد“ مؤلف حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ
- ② خیر التقید فی سیر التقليد“ مؤلف حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمہ اللہ،
- ③ انہار السکن“ جلد دوم، مؤلف حضرت مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی،
- ④ تبیل الرشاد“ مؤلف حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ،
- ⑤ تقلید شخصی“ مؤلف حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مدظلہ،
- ⑥ اور اس موضوع کے اہم مباحث کا خلاصہ فہرست زیادہ تفصیل و تحقیق کے ساتھ احقر نے بھی ایک کتاب کی شکل میں مرتب کر دیا ہے جو ”تقلید کا ذکر عن یمین“ کے نام سے مکتبہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۳ سے طبع ہو چکی ہے، واللہ اعلم،

## صحاح ستہ اور ان کی اغراض و شروط

یوں تو حدیث کی بے شمار کتب لکھی گئیں ہیں لیکن ان میں سے چھ کتابوں کو ماخذ کی حیثیت حاصل ہے، جنہیں ”الاقہات الستہ“ یا ”الاصول الستہ“ یا ”صحاح ستہ“ کہا جاتا ہے، صحاح ستہ کے نام سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں ہر حدیث صحیح ہے، اور بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے علاوہ کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن یہ دونوں باتیں غلط ہیں، واقعہ یہ ہے کہ نہ صحاح ستہ کی ہر حدیث صحیح ہے اور نہ ان سے باہر کی ہر حدیث ضعیف ہے، بلکہ صحاح ستہ کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ان چھ کتابوں کو پڑھے اس کے سامنے اصول دین سے متعلق صحیح روایات کا ایک بڑا ذخیرہ آجاتا ہے، جو دین کے معاملات میں کافی ہے، شروع میں صحاح خمسہ کی اصطلاح مشہور ہوئی، اور ابن ماجہ کو صحاح میں شامل نہیں کیا گیا، چنانچہ اسی بناء پر امام ابو بکر حازمیؒ نے ”شروط الائمة الخمسة“ تالیف فرمائی، اور اسی وجہ سے علامہ ابوالخیر جزیریؒ نے جامع الاصول میں ابن ماجہ کو شامل نہیں کیا، لیکن بعد میں اکثر حضرات نے ابن ماجہ کو اس کی حقین ترقیب کی بناء پر صحاح ستہ میں شامل کیا،

بعض حضرات نے ابن ماجہ کی بجائے ”موطا“ امام مالکؒ کو اور بعض نے ”سنن دارمی“ کو صحاح ستہ میں داخل کیا، لیکن بالآخر مقبولیت ابن ماجہ ہی کو حاصل ہوئی، چنانچہ اب صحاح ستہ میں صرف اسی کو شامل سمجھا جاتا ہے،

صحاح ستہ کے مؤلفین کی اعراض تالیف مختلف رہی ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصد تالیف یہ ہے کہ وہ صحیح احادیث سے فقہی احکام، عقائد، سیر اور تفسیر کا استنباط کریں، وہ کسی حدیث سے جو حکم مستنبط کرتے ہیں اس کو ترجمہ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں بعض مرتبہ ان کا استنباط اتنا دقیق ہوتا ہے کہ حدیث اور ترجمہ الباب میں مطابقت معلوم نہیں ہوتی اور اسی بنا پر وہ بکثرت ایسا کرتے ہیں کہ ایک طویل حدیث کے مختلف ٹکڑے کر کے مختلف تراجم کے تحت ذکر کرتے ہیں، نیز ان کے یہاں حدیث کے تمام طرق بجا نہیں ہوتے بلکہ مختلف ابواب میں منتشر ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بخاری سے کسی حدیث کا تلاش کرنا بہت مشکل ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام مسلمؒ کا مقصد تالیف یہ ہے کہ ایک موضوع کی حدیث کو ان کے تمام طرق صحیح کے ساتھ مرتب شکل میں جمع کر دیا جائے، چنانچہ ان کی کتاب میں ایک موضوع کی احادیث ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، استنباط احکام سے ان کی کوئی غرض متعلق نہیں، یہی وجہ ہے کہ اپنی کتاب کے تراجم ابواب بھی انھوں نے خود قائم نہیں کئے، بلکہ بعد کے لوگوں نے بڑھائے ہیں، حسن ترتیب کے لحاظ سے امام مسلمؒ کی کتاب بے نظیر ہے، اور اس میں حدیث کو تلاش کرنا بہت آسان ہے،

امام نسائیؒ کا مقصد تالیف زیادہ تر عقلی اسانید بیان کرنا ہے، چنانچہ ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ عموماً ہر باب کے شروع میں وہ حدیث لاتے ہیں جس میں ان کے نزدیک کوئی علت ہوتی ہے، ان کی علتیں بیان کر کے بعد میں وہ حدیث لاتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح ہو، ساتھ ہی ان کی توجہ توجہ مستنباط احکام کی طرف بھی رہتی ہے، چنانچہ ان کے تراجم ابواب اپنی وقت نظر کے اعتبار سے بخاری کے بعد دوسرے نمبر پر ہیں،

امام ابو داؤدؒ کا مقصد تالیف ان احادیث کو جمع کرنا ہے جن سے کسی فقیہ نے کسی بھی فقہی مسئلہ پر استدلال کیا، اور وہ ایسی احادیث کو ان کے تمام طرق کے ساتھ بجا ذکر کر دیتے ہیں، اس لحاظ سے ان کا طریقہ امام مسلمؒ کے مشابہ ہو، لیکن چونکہ وہ تمام فقہاء کے مستلزمات ذکر کرتے ہیں اس لئے وہ امام مسلمؒ کی طرح صحیح احادیث کی پابندی نہیں کر سکے، بلکہ ان کی کتاب میں حسن اور ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں، البتہ وہ ضعیف اور مضطرب احادیث پر کلام کرنے کے بھی عادی ہیں،

بشرطیکہ ضعیف زیادہ ہو، چنانچہ جس حدیث پر وہ سکوت کریں تو اس کا مطلب یہ ہو کہ وہ حدیث اُن کے نزدیک قابل استدلال ہے، البتہ بعض مرتبہ اگر ضعیف ضعیف ہو تو وہ اُسے نظر انداز کر دیتے ہیں، اور اس پر کلام نہیں کرتے، اور امام ابو داؤدؒ، امام نسائیؒ کے برعکس باب کا آغاز اس روایت سے کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک صحیح مافی الباب ہوتی ہے، پھر بعد میں وہ روایت ذکر کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک مرجوح ہوتی ہے۔

امام ترمذیؒ نے نسائیؒ اور امام ابو داؤدؒ کے طریقوں کو جمع کیا ہے، ان کا مقصد تالیف ہر نفعی کے مستند کو جداگانہ باب میں ذکر کرنا ہے، لیکن وہ ایک موضوع کی احادیث کا استیعاب نہیں کرتے، بلکہ ہر باب میں عموماً صرف ایک حدیث لاتے ہیں، اور حدیث بھی حتی الامکان وہ منتخب کرتے ہیں جو دوسکرائم نے خرچ نہیں کی، اور اس موضوع کی باقی احادیث کی طرف "وفی الباب عن فلان و فلان" کہہ کر اشارہ کر دیتے ہیں، اور وہ امام نسائیؒ کی طرح اسناد کی علتوں پر بھی تنبیہ کرتے ہیں، اس کے علاوہ وہ مذاہب فقہاء صراحہ سے بیان کرتے ہیں، ترمذیؒ کی مزید خصوصیات کا بیان مستقلاً آئے گا،

امام ابن ماجہؒ کا طریقہ امام ابو داؤدؒ کے مشابہ ہی، فرق یہ ہے کہ اُن کے یہاں صحت یا حسن کا وہ اہتمام نہیں جو امام ابو داؤدؒ کے یہاں ہے،

یہ تو صحاح ستہ کی اغراض تالیف تھیں، اب دوسرا مسئلہ یہ ہو کہ صحاح ستہ کی شروط کیا ہیں؟ یعنی ان حضرات نے کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے کیا شرائط پیش نظر رکھی ہیں، یہ ایک بڑا مشکل سوال ہے، کیونکہ ان حضرات نے کہیں ان شرائط کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں فرمایا، البتہ بعد کے علماء نے ان کی کتابوں کو چھاننے کے بعد ان کے طرز عمل سے ان شرائط کا استنباط کیا ہے اور اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اس موضوع پر دور رساتل معدود اور متداول ہیں، امام ابو بکر حازمیؒ کی "شروط الائمة النخسة" اور حافظ ابو الفضل مقدسیؒ کی "شروط الائمة الستة" علامہ زابد الکوثریؒ نے یہ دونوں رسالے اپنی تعلیقات کے ساتھ شائع کر دیئے ہیں، ان رساتل میں اس موضوع پر مفصل بحث کی گئی ہے جن کا خلاصہ پیش خدمت ہے،

سب سے سخت شرائط امام بخاریؒ کی ہیں، اُن کی بنیادی شرط یہ ہو کہ وہ صرف وہ حدیث لاتے ہیں جو صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہو، اور وہ زوادة کے طبقات خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ کی احادیث مستقلاً ذکر کرتے ہیں، اور دوسرے طبقہ کی احادیث کبھی کبھی مستشاراً لے آتے ہیں،

امام حاکمؒ نے بیان کیا ہے کہ امام بخاریؒ کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ حدیث غریب نہ ہو، یعنی ہر طبقہ میں اس کے راوی کم از کم دو رہیں، لیکن حافظ مقدسیؒ اور امام حازمیؒ دونوں نے اس خیال کی سختی سے تردید کی ہے، کیونکہ صحیح بخاری میں بہت سی احادیث غریبہ موجود ہیں، بلکہ بخاریؒ کی سب سے پہلی حدیث ”انما الاعمال بالنیات“ بھی غریب ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ سے لے کر بجلی بن سعید انصاریؒ تک اس کے تمام رُواة متفقہ ہیں، اسی طرح بخاری کی آخری حدیث ”کلمستان حبیبنا الی الرحمن الخ“ بھی غریب ہے،

حافظ مقدسیؒ نے ایک شرط امام بخاریؒ کی یہ بیان کی ہے کہ وہ صرف اُن راویوں کی روایت لاتے ہیں جن کے ثقہ ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہو،

لیکن یہ بات بھی درست نہیں، چنانچہ امام حازمیؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے، بلکہ واقعہ یہ کہ بخاری میں انہی راوی ایسے ہیں جن کے اوپر کسی نہ کسی نے کلام کیا ہے، خاص طور پر امام نسائیؒ نے، مثلاً خالد بن محمد القطوانی، اور ابوالیس وغیرہ، ہاں یہ درست ہو کہ یہ جرح امام بخاریؒ کی نگاہ میں درست نہیں، یا درست تھی لیکن امام بخاریؒ نے اُن سے صرف وہ احادیث لیں جن میں سبب جرح نہیں پایا جاتا تھا، جس کی تفصیل حاکم کے تسابیل کے اسباب میں ”نصب الراية“ کے حوالہ سے گزر چکی ہے،

امام مسلمؒ اگرچہ صحیح کا التزام کرتے ہیں، یعنی کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے اس کی صحت لازمی قرار دیتے ہیں، لیکن اُن کی شرائط امام بخاریؒ کے مقابلہ میں نرم ہیں، جو تین وجوہ سے واضح ہو سکیں گی،

① امام بخاریؒ رُواة کے طبقات خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ یعنی قوی الضبط کثیر الملازمت کو لے کر آتے ہیں، اور کبھی تاثر یا دوسرے طبقہ کو بھی، ان کے مقابلہ میں امام مسلمؒ پہلے دو طبقوں کو بلا تکلف لاتے ہیں، اور تیسرے طبقہ کو بھی تائید کے لئے لے آتے ہیں، کذا حققه الحازمی فی شروط الائمة الخمسة ۵

② امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث بمعنعن کی صحت کے لئے راوی اور مروی عنہ کا محض معاصر ہونا کافی ہے، ثبوت لقار و سماع ضروری نہیں، جبکہ امام بخاریؒ ثبوت لقار و سماع ضروری قرار دیتے ہیں،

③ امام مسلمؒ تنقید رُواة کے معاملہ میں امام بخاریؒ سے نرم ہیں، چنانچہ انھوں نے ایسے

بہت سے متکلم فیہ راویوں کی روایات ذکر کی ہیں جو امام بخاریؒ نے چھوڑ دیئے ہیں، مثلاً احادیث ابن مسعودؓ، حسن بن صالحؓ، عبد الرحمن بن العلاءؓ، اور ابویزیدؓ وغیرہ، اس کی وجہ حافظ مقدسیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے ان راویوں کے بارے میں ابھی طرح تحقیق کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ ان پر پرہیز درست نہیں ہے، بہر حال صحیح مسلم میں متکلم فیہ راویوں کی تعداد صحیح بخاری کے مقابلہ میں دو چاند یعنی ایک سو ساٹھ ہے،

پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ صحیحین کی تمام احادیث فی الواقعہ درست ہیں یا نہیں؟ امام دارقطنیؒ نے ایک مستقیل رسالہ لکھا ہے جس میں صحیحین کی احادیث پر تعجب کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صحیحین کی دوسو اسی احادیث صحیح نہیں ہیں جن میں سے بتیس احادیث متفق علیہ ہیں، اور اٹھ سو صرف بخاری کی اور تلو مسلم کی ہیں،

اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی صحیحین کی بعض احادیث پر کلام کیا ہے، مثلاً ترمذی کے باب میں حضرت ابو حمیرہ ساعدیؓ کی حدیث کو امام طحاویؒ نے ضعیف بتایا ہے، حالانکہ وہ صحیح مسلم میں موجود ہے نیز حافظ عبد القادر الرازیؒ نے اپنی کتاب طبقات میں اس کلمہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں دارقطنیؒ کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دے کر ان تمام احادیث کو صحیح ثابت کیا ہے، جو بخاری یا مسلم میں آئی ہیں، دو سرے حضرات محدثین کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، البتہ اتنا ضرور کہ امام دارقطنیؒ کے ان احادیث پر کلام کرنے کی وجہ سے یہ احادیث متکلم فیہ ہو گئیں،

صحاح ستہ کے باقی ائمہ کی شرائط وہی ہیں جو رواۃ کے طبقات خمسہ کے بیان میں گذرے، چنانچہ رجال کے بارے میں لسانیؒ، ابوداؤدؒ، ابوداؤد ترمذیؒ، ترمذیؒ، ابن ماجہؒ سے زیادہ سخت ہیں۔

## امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ

امام ترمذیؒ کا پورا نام محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ ہے، کنیت ابو عیسیٰ اور وطن کی نسبت "بوخی" اور ترمذیؒ ہے، علامہ بقاعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ کے آباء واجداد شہر "مرد" کے باشندے تھے، پھر خراسان کے شہر "ترمذ" میں منتقل ہو گئے، جو دریائے جیحون کے کنارے ایک مشہور شہر تھا

اس شہر سے بڑے بڑے علماء و محدثین پیدا ہوئے، اس لئے اس کو "مدینۃ الرجال" کہا جاتا تھا، اس شہر سے چند فرسخ کے فاصلہ پر "بورغ" نامی قصبہ آباد تھا، امام ترمذیؒ اسی قصبہ میں پیدا ہوئے، اسی لئے ان کو "بورغی" بھی کہتے ہیں، اور ترمذیؒ بھی لیکن چونکہ بورغ، ترمذ کے مضافات میں واقع تھا، اس لئے ترمذیؒ کی نسبت زیادہ مشہور ہوئی،

لفظ "ترمذ" کے ضبط میں کئی اقوال ہیں؛

① ضم الاول والثالث یعنی ترمذ ② فتح الاول وكسر الثالث یعنی ترمذ ③ فتحهما یعنی ترمذ ④ کسر ہما یعنی ترمذ اور یہ آخری قول زیادہ معروف و مقبول ہے،

امام ترمذیؒ کا سن پیدائش ۲۴۰ھ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ۲۴۵ھ ہے لیکن پہلا قول زیادہ راجح ہے، آپ کی وفات باتفاق ۳۲۰ھ میں ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک مصرع میں اُن کی تاریخ ولادت و وفات جمع کی ہے ع

عطر مد آہ و عمرہ فی عین (۴)

اس میں عطر کے اعداد دوسو آہی ہوئے ہیں، جو اُن کی تاریخ وفات ہو، اور ع کا عدد ۴۰ ہے جو اُن کی کل مدت عمر ہے،

امام ترمذیؒ نے پہلے اپنے وطن میں رہ کر علم حاصل کیا، اس کے بعد طلب علم کے لئے حجاز، مصر، شام، کوفہ، بصرہ، خراسان اور بغداد وغیرہ کے سفر بھی کئے، اور اپنے وقت کے بڑے بڑے شیوخ حدیث سے علم حاصل کیا، جن میں امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابو داؤد سجستانیؒ، احمد بن منیعؒ، محمد بن المثنیٰؒ، محمد بن بشرؒ، ہشام بن السریؒ، قتیبہ بن سعیدؒ، محمود بن غیلانؒ، اسحاق بن سنی الانصاریؒ ..... جیسے جلیل القدر محدثین شامل ہیں، اور ان کے علاوہ بھی سینکڑوں محدثین سے امام ترمذیؒ نے علم حاصل کیا،

تمام اساتذہ امام ترمذیؒ کی بڑی قدر کیا کرتے تھے، امام بخاریؒ کو تو آپ سے بہت ہی تعلق تھا، بعض روایات میں ہے کہ ایک موقع پر امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے فرمایا "ما انتفعت بک" اکثر مما انتفعت بی..... حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر شاگرد ذہین اور ذی استعداد ہو تو اس سے بڑھانے میں زیادہ محنت کرتا ہے جس سے خود استاد کو فوائد پہنچتے ہیں،

اس کے علاوہ امام ترمذیؒ کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ وہ بعض احادیث میں اپنے استاذ



امام بخاریؒ کے بھی استاذ ہیں، یعنی چند حدیثیں خود امام بخاریؒ نے ان سے سنی ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں ایسی دو حدیثوں کے بارے میں تصریح کی ہے کہ یہ امام بخاریؒ نے مجھ سے سنی تھیں، ایک حدیث یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا لا یحفل لاحد ان یجنب فی هذا المسجد غیری وغیرہؑ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ”و قد جمع محمد بن یحییٰ منی هذا الحدیث واستفاد منی اس طرح کتاب التفسیر میں سورہ حشر کی تفسیر کے تحت ایک حدیث آئی ہے وہاں بھی امام ترمذیؒ نے اسی قسم کی تشریح فرمائی ہے، امام ترمذیؒ غیر معمولی حافظہ کے مالک تھے، اور اس سلسلہ میں آپ کے کئی واقعات مشہور ہیں، چنانچہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلویؒ نے ”بستان المحققین“ میں ان کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ ان کو کسی شیخ سے احادیث کے دو صحیفے اجازۃ پہنچے تھے، ایک مرتبہ وہ سفر میں تھے کہ رستہ میں کسی منزل پر ان شیخ سے ملاقات ہو گئی، امام ترمذیؒ نے جاہا کہ جو صحیفے ان کے پاس اجازۃ پہنچے ہیں ان کو قرائت شیخ سے حاصل کر لیں، چنانچہ شیخ سے ان اجزاء کی قرات کی درخواست شیخ نے درخواست منظور فرمائی، اور کہا وہ اجزاء لے آئے، امام ترمذیؒ نے اپنے محل جا کر ان اجزاء کو اپنے سامان میں تلاش کیا تو وہ نہ مل سکے، اور ہنچلا کہ وہ جزو کو گھر پر رہ گئے ہیں، اور ان کی جگہ سادے کاغذ رکھے ہوئے ہیں، بڑے پریشان ہوئے، پھر یہ ترکیب کی کہ وہی سادہ کاغذ لے کر شیخ کی خدمت میں پہنچ گئے، شیخ نے احادیث پڑھنی شروع کر دیں، اور امام ترمذیؒ سادہ کاغذ پر نظر جمائے یہ ظاہر کرتے رہے کہ لکھے ہوئے اجزاء کا شیخ کی قرات سے موازنہ کر رہے ہیں، اچانک شیخ کی نظر سادہ کاغذ پر پڑی، تو شیخ نے ناراض ہو کر فرمایا ”اما استعجی منی؟ اس موقع پر امام ترمذیؒ نے پورا واقعہ سناتے ہوئے کہا کہ آپ نے جتنی احادیث سنائی ہیں وہ سب کی سب مجھے یاد ہو گئی ہیں شیخ نے سنانے کا مطالبہ کیا تو امام ترمذیؒ نے من و عن تمام احادیث سنادیں، شیخ نے فرمایا ”لعلک استظهرتہا من قبل“ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ آپ مجھے ان کے علاوہ کچھ احادیث سنائیں، چنانچہ شیخ نے مزید چالیس احادیث سنائیں، اور امام ترمذیؒ نے فوراً وہ من و عن دھرا دیں، شیخ یہ دیکھ کر بہت حیران ہوئے، اور فرمایا ”ما دایت مثلك“

امام ترمذیؒ کا ایک اور واقعہ مشہور ہے جو اب تک کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذرا، لیکن اپنے متعدد مشائخ سے سنا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ نابینا ہونے کے بعد ایک مرتبہ اونٹ پر سوار ہو کر کج کو تشریف لے جا رہے تھے، رستہ میں ایک مقام پر انھوں نے چلتے چلتے اپنا سر جھکایا،

۱۔ دیگر رفقا کو بھی ایسا کرنے کی ہدایت دی، رفقا نے حیران ہو کر اس کی وجہ پوچھی تو امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ کیا یہاں کوئی درخت نہیں ہے؟ ساتھیوں نے انکار کیا، تو امام ترمذیؒ نے گہرا کرتا فلہ کو روکنے کا حکم دیا، اور فرمایا کہ اس کی تحقیق کرو، مجھے یاد ہے کہ عرصہ دراز پہلے جب میں یہاں سے گذرا تھا تو اس جگہ ایک درخت تھا، جس کی شاخیں بہت ٹھنکی ہوئی تھیں اور جو مسافروں کے لئے بڑی پریشانی کا باعث تھا، اور سر جھکائے بغیر اس کے نیچے سے گذرنا ممکن نہ تھا، شاید اب وہ درخت کسی نے کاٹ دیا ہے، اگر واقعہ ایسا نہیں ہے اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہاں درخت نہیں تھا تو اس کا مطلب یہ ہو کہ میرا حافظہ کمزور ہو چکا ہے، لہذا میں روایت حدیث کو ترک کر دوں گا، لوگوں نے اتر کر اس پاس کے لوگوں سے تحقیق کی، تو لوگوں نے بتایا کہ واقعہ یہاں ایک درخت تھا، چونکہ وہ مسافروں کی پریشانی کا باعث تھا اس لئے اب اسے کٹوا دیا گیا ہے، حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ اکثمہ یعنی اور زاد نابینا تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ نے فرمایا کہ یہ قول درست نہیں، بلکہ وہ شروع میں نابینا نہ تھے، جیسا کہ اُن کے بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے، ہاں آخری عمر میں خیمت الہی کے غلبہ کی وجہ سے بہت روتے تھے جس کی وجہ سے مینائی جاتی رہی،

امام ترمذیؒ کی کنیت ”ابوعیسیٰ“ ہے، اور وہ اسی کنیت سے جامع ترمذیؒ میں اپنے اقوال ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ کنیت رکھنا کہاں تک جائز ہے، مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ایک روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپؐ نے ابو عیسیٰ کنیت رکھنے سے منع فرمایا، جس کی وجہ آپؐ نے یہ بیان فرمائی کہ عیسیٰ کا کوئی باپ نہیں تھا، اور اس کنیت سے فساد عقیدہ کا شبہ ہوتا ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت کیوں اختیار کی؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کو ممانعت والی حدیث پہنچی نہیں ہوگی، لیکن یہ بات بہت مستبعد ہو، کہ امام ترمذیؒ جیسے حافظ حدیث سے ایسی معروف حدیث پوشیدہ رہ گئی ہو، اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ممانعت خلافتِ اولیٰ پر محمول ہے نہ کہ تحریم پر، لیکن اس پر بھی شبہ ہوتا ہے کہ اہل تقویٰ کے نزدیک ناجائز اور خلافتِ اولیٰ دونوں قسم کے افعال ممتدک ہونے میں برابر ہوتے ہیں، اور امام ترمذیؒ ورع و تقویٰ کے جس مقام پر تھے اس سے یہ بعید ہے کہ انھوں نے بلا وجہ اس خلافتِ اولیٰ کا ارتکاب کیا ہو، بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ نہیں تنسیر یہی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ نے اس میں

کوئی حرج نہیں سمجھا، لیکن یہ بات بھی امام ترمذیؒ کے ورع و تقویٰ سے بعید ہے، اس نے سب بہتر جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اور اس میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ انھوں نے اپنی کنیت ابو عیسیٰ رکھی تھی، حضرت عمرؓ نے اس پر اعتراض کیا، تو حضرت مغیرہؓ نے فرمایا کہ میں نے یہ کنیت حضور علیہ السلام کی حیثیت طلبہ میں خستہ کاری تھی، آپ کو اس کا علم تھا، لیکن آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس حدیث کی بناء پر امام ترمذیؒ کا مسلک یہ ہو گا کہ یہ کنیت رکھنا ابتدائے اسلام میں فساد عقیدہ سے بچنے کے لئے ممنوع تھا، گویا کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی مالت والی حدیث اسلام کے ابتدائی دور پر محمول ہے، پھر اسلامی عقائد کے راسخ ہو جانے کے بعد یہ مانعت بھی ختم ہو گئی، چنانچہ جواز کا حکم حضرت شعبہؓ کی حدیث سے معلوم ہوا،

امام ترمذیؒ کے بارے میں اُن کے معاصرین اور بعد کے علماء نے زبردست توصیفی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، جو صاحب ”تحفة الاحوذیؒ“ نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کئے ہیں، امام ترمذیؒ کی تین کتب آج تک ان کی یادگار حلیٰ آرہی ہیں، ایک جامع ترمذیؒ، دوسری کتاب ”الشمائل“ تیسری کتاب ”العلل“ اس کے علاوہ ابن ندیمؒ نے ”فہرست“ میں نقل کیا ہے، کہ انھوں نے ایک کتاب ”تایخ“ بھی لکھی تھی، اور حافظ ابن کثیرؒ نے ”البدایہ والنہایہ“ میں امام ترمذیؒ کے ترجمہ کے تحت اُن کی ایک تفسیر کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن اُن کی یہ تفسیر اور تایخ اب نایاب ہیں،

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ ”ترمذی“ کے نام سے تین بزرگ معروف ہیں، ایک ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی صاحب الجامع جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا، دوسرا ابو الحسین محمد بن الحسین الترمذی، یہ بھی جلیل القدر محدثین میں سے ہیں، اور بخاری میں اُن کی ایک روایت موجود ہے، تیسرے امام حکیم ترمذیؒ جو صوفی اور مؤذن تھے، اور جن کی کتاب ”نوادرا لاصول“ کا تذکرہ بھی گذرا کہ وہ زیادہ تر احادیث ضعیفہ پر مشتمل ہی، واللہ اعلم،

## جامع ترمذی اور اُس کی خصوصیات

امام ترمذیؒ کی جامع ترمذی معروف اور غیر مختلف فیہ کتاب ہے، اسے پوری امت نے با اتفاق صحاحِ رستہ میں شامل سمجھا ہے، حافظ ثمس الدین ذہبیؒ نے لکھا کہ امام ترمذیؒ نے

جامع ترمذی تالیف کرنے کے بعد اسے خراسان، حجاز، مصر اور شام کے علماء کے پاس پیش کیا، جب ان تمام علماء نے اسے پسند کیا اور اس کی تحسین کی تب اس کی عمومی اشاعت فرمائی، اور خود امام ترمذی کا قول ہے "من کان عندہ ہذا الكتاب الجامع فکان عندہ نبیاً ینکلمہ" اس کتاب میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو کسی اور کتاب کو حاصل نہیں،

① یہ کتاب بیک وقت جامع بھی ہے اور سنن بھی، اس لئے کہ اسے فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہے،

② اس کتاب میں بیاری شریف کی نسبت احادیث کا تکرار بہت کم ہے۔

③ اس میں امام ترمذی نے تمام فقہاء کے بنیادی مسئلہ کو جمع کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے جدا باب قائم کیا ہے،

④ ہر باب میں امام ترمذی نے فقہاء کے مذاہب بالالتزام بیان کئے ہیں، جن کی وجہ سے یہ کتاب حدیث کے ساتھ فقہ کا بھی قابل قدر ذخیرہ بن گئی ہے،

⑤ امام ترمذی ہر حدیث کے بارے میں اس کا درجہ استناد بھی بتاتے ہیں، اور سند کی کمزوریوں کی تفصیل کے ساتھ نشاندہی کرتے ہیں،

⑥ ہر باب میں امام ترمذی ایک یا دو تین احادیث ذکر کرتے ہیں، اور ان احادیث کا انتخاب کرتے ہیں جو عموماً دوسرے ائمہ نے نہیں نکالیں، لیکن ساتھ ہی "وفی الباب معن فلان وفلان" کہہ کر ان احادیث کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، جو اس باب میں آ سکتی ہیں چنانچہ بہت سے علماء نے صرف امام ترمذی کی "وفی الباب" کی تخریج پر مستقل کتابیں لکھی ہیں،

⑦ اگر حدیث طویل ہو تو امام ترمذی عموماً اس میں سے صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو باب سے متعلق ہو، اس لئے ترمذی کی احادیث مختصر اور چھوٹی ہیں، اور انھیں یاد رکھنا آسان،

⑧ اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی علت یا منطرب ہو تو امام ترمذی اس کی مفصل تشریح فرماتے ہیں،

⑨ امام ترمذی کا معمول ہے کہ وہ مشتبہ راویوں کا تعارف بھی کراتے ہیں، بالخصوص جو راوی نام سے مشہور ہیں ان کی کثرت اور جو کثیف سے مشہور ہیں ان کا نام بیان فرماتے ہیں، تاکہ اشتباہ باقی نہ رہے، اور بعض اوقات اس پر بھی بحث کرتے ہیں کہ راوی کا ردی غنی

سے مانع ثابت ہی یا نہیں،

⑩ جامع ترمذی کی ترتیب بہت آسان اور اس کے تراجم ابواب نہایت سہل ہیں، اور اس سے حدیث کا تلاش کرنا بہت آسان ہے۔

⑪ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کی تمام احادیث کسی نہ کسی فقیہ کے ہاں معمول ہیں، صرف دو حدیثوں کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا ہے کہ وہ کسی کے نزدیک بھی معمول نہیں، ایک بغیر عذر کے جمع بین الصلوٰتین کے سلسلہ میں، اور دوسری شارح بخاری کے قتل کے سلسلہ میں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں یہ دونوں حدیثیں بھی معمول ہیں۔

کیونکہ احناف پہلی حدیث کو جمع سواری پر اور دوسری حدیث کو سیاست پر معمول کرتے ہیں، اگرچہ عام طور سے جامع ترمذی کو صحت کے اعتبار سے نسائی اور ابوداؤد کے بعد سمجھا جاتا ہے، لیکن حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں اس کو صحاح ستہ میں سمجھین کے بعد سب سے اعلیٰ مقام دیا ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب التہذیب" میں صحاح ستہ کے جو رموز مقرر کئے ہیں ان میں لے ابوداؤد اور نسائی کے درمیان رکھا ہے، حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ جامع ترمذی کو سمجھین کے بعد سب سے اعلیٰ مقام ملنا چاہیے تھا، لیکن اس کا رتبہ اس لئے گھٹ گیا کہ اس میں مصلوب اور کبھی جیسے راویوں کی روایات آگئیں، لیکن اگر امام ترمذی کے طرز عمل کو دیکھا جائے تو صاحب "کشف الظنون" ہی کی رائے زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ جامع ترمذی میں ضعیف راویوں کی روایات بھی اگرچہ آئی ہیں، لیکن ایسے مقامات پر امام ترمذی نے ان روایات کے ضعف پر تنبیہ بھی فرمادی ہے، اس لئے ترمذی میں آنے والی روایات ضعیفہ بے خطر طریقہ پر آئی ہیں، اس لئے یہ ایک بے خطر کتاب ہے، چنانچہ امام ابوبکر ہارمیؒ نے "شروط الامتہ الخمسة" میں لکھا ہے کہ ترمذی کی شرط امام ابوداؤد کے مقابلہ میں ابلغ ہے، کیونکہ وہ حدیث کے ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں، "فیعیل الحدیث عندہ من باب الشواہد والمتابعات" اور ابوداؤد وغیرہ میں اس درجہ کا التزام نہیں ہے۔

لے ترمذی نے ابواب ماجار فی الجمع بین الصلوٰتین،

لے ترمذی ج ۱، ابواب الحدود باب ماجار من شرب الخمر فاعلہ فان عار فی الرابعة فاعلہ ۱۳

لے وقال علامہ الکوثریؒ فی تعلیقہ علی شریح النہج فی مد و قد اعترض علی الترمذی بان فی غالب الابواب یبدأ بالاحادیث

غریبہ الاسناد غالباً ویس ذلک یبیب فاند رحمہ اللہ سبعین ما فیہا من اعلل ولہذا تجوز النسائی اذا استوعب طرق الحدیث

ما یما ہو غلط تم یدر لاجر ذلک العتوب الخالف لہ واما ابوداؤد فکان عناية بالمقون اکثر ولہذا یدکر الطریق داخل

۱۲۱ جامع ترمذی کی ترتیب بہت آسان اور اس کے تراجم ابواب نہایت سہل ہیں، اور اس سے حدیث کا تلاش کرنا بہت آسان ہے۔

(۱۳) صحاح ستہ کی تدریس میں اس کتاب کو اس لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں مقام حاصل ہو کہ اکابر علماء خاص طور سے علماء دیوبند فقہ اور حدیث کے جملہ تفصیلی مباحث سب سے زیادہ اس کتاب میں بیان کرتے ہیں، اور اس خصوصیت میں یہ کتاب صحیح بخاری کے ہمسرا اور بعض شیوخ حدیث کے طریقہ تدریس میں اس سے بھی زیادہ اہمیت کی حامل رہی ہے، بلاشبہ ان خصوصیات میں مزوجہ کتب حدیث میں کوئی کتاب جامع ترمذی کے برابر نہیں،

## امام ترمذیؒ کی تصحیح و تحسین؛

بعض حضرات نے امام ترمذیؒ کو تصحیح و تحسین کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساہل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس درجہ سے اُن کی تصحیح اور تحسین کا کوئی اعتبار نہیں، اس کی وجہ حافظ ذہبیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام ترمذیؒ نے ایسی بعض احادیث کو صحیح قرار دیدیا ہے جن کے راوی ضعیف ہیں، اور بعض ایسی روایتوں کو حسن قرار دیا ہے جن کے راوی مجہول ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسے مقامات بہت کم ہیں، احقر نے جستجو کی تو پوری جامع میں بمشکل دس یا بارہ مقامات ایسے ہیں جہاں امام ترمذیؒ نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک وہ ضعیف ہے، جہاں تک مجاہیل کی روایت کو حسن قرار دینے کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کے نزدیک مجہول نہ ہوں، اور انھیں اُن راویوں کے بارے میں تحقیق ہو گئی ہو، نیز امام ترمذیؒ کی یہ عادت ہے کہ وہ ایسی حدیث کو جس میں کوئی راوی ضعیف ہو یا اس حدیث میں انقطاع پایا جا رہا ہو اسے تعدد طرق کی بنا پر اسے حسن قرار دیتے ہیں، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تعدد طرق کی بناء پر حدیث ضعیف حسن لغیرہ بن جاتی ہے، لہذا امام ترمذیؒ کی تحسین کے قابل اعتراض مقامات معدودے چند ہیں، اُن کی بناء پر امام ترمذیؒ کو علی الاطلاق متساہل قرار دینا اور حاکم کی صنت میں لاکھڑا کرنا انصاف سے بعید ہے، بالخصوص جبکہ اُن مقامات پر بھی تاویل ممکن ہے، اور جبکہ یہ بات طے ہو چکی ہے کہ تصحیح یا تضعیف ایک امر اجتہادی ہے، جس میں محدثین کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں ہاں یہ درست ہے کہ اگر کسی حدیث کی تصحیح کے بارے میں امام ترمذیؒ متفقہ ہوں اور دوسرے تمام ائمہ سے اس کی تضعیف منقول ہو تو اس صورت میں جمہور کے قول کا اعتبار کرنا چاہئے،

## جامع ترمذی اور موضوع احادیث؛

اس میں کلام ہوا ہے کہ جامع ترمذی میں کوئی حدیث موضوع بھی ہے یا نہیں؟ عسلاہ ابن الجوزیؒ نے موضوعات کبریٰ میں ترمذی کی تینیس<sup>۱</sup> احادیث کو موضوع بتلایا ہے، لیکن کچھ معلوم ہو چکا ہے کہ ابن الجوزیؒ اس معاملہ میں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں، اور انھوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری پر دایت حماد شاکر کی ایک ایک حدیث کو بھی موضوع کہہ دیا ہے، لہذا تحقیقی بات یہ ہے کہ جامع ترمذی کی کوئی حدیث موضوع نہیں ہے،

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "القول الحسن فی الذب عن السنن" میں ان تمام ردایات کی تحقیق کی ہے جو صحاح ستہ میں موجود ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انہیں موضوع قرار دیا، اس کتاب میں انھوں نے ترمذی کی ان تینیس<sup>۲</sup> احادیث پر بھی کلام کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی موضوع قرار دینا درست نہیں، (ملخص من مقدمۃ تحفۃ الاحوذی ص ۸۰ و ۸۱)

## جامع ترمذی کی شرح؛

جامع ترمذی کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی مقبولیت بخشی، چنانچہ اس کی متعدد تجدیدات، مستخرجات اور حواشی لکھے گئے، جن میں چند کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

① عارضۃ الاحوذی بشرح جامع الترمذی "یہ قاضی ابوبکر ابن العربی کی تصنیف ہے، جو مالکیہ کے جلیل القدر فقہاء و محدثین میں سے ہیں، اور جو احکام لہتر آن "اور التوامم من القوامم" وغیرہ کے مصنف ہیں، یہ شرح متقدمین کے طریقہ پر مختصر ہے، لیکن بہت سے علمی فوائد پر مشتمل ہے، بعد کی شرح ترمذی کے لئے مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے، حافظ ابن حجرؒ وغیرہ بھی اس کا بکثرت حوالہ دیتے ہیں،

② شرح ابن سید الناس "علامہ ابن سید الناس آٹھویں نویں صدی ہجری کے مصنف ہیں جن کی کتاب "معین الاثر" سیرت طیبہ کے موضوع پر مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے، ان کے بارے میں قاضی شوکانیؒ نے "البدرا الطالع فی اعیان لہترن الناس" میں اور حافظ ابن حجرؒ نے "الدرا لکامنہ فی رجال المئۃ الثامنۃ" میں نیز حاجی غلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے ترمذی کی ایک مفصل شرح لکھنی شروع کی تھی، لیکن ابھی تقریباً دس جلدیں لکھ پاتے تھے

اور ایک ثلث کتاب باقی تھی کہ وفات ہو گئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اپنی شرح کو علوم حدیث تک محدود رکھتے تو یہ مکمل ہو جاتی، لیکن اس میں انھوں نے بہت سے علوم و فنون کو جمع کرنا شروع کیا، اس لئے عمر ساتھ نہ دے سکی، پھر بعد میں حافظ ابن الدین عراقیؒ نے جو حافظ ابن حجرؒ کے ہستاد ہیں اس شرح کو مکمل کرنا شروع کیا، لیکن علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق وہ بھی تکمیل نہ کر سکے، لہذا یہ مفصل شرح کبھی طبع اور شائع نہ ہو سکی،

(۴) "شرح ابن الملقن" یہ علامہ مراج الدین ابن الملقن کی تصنیف ہی جو علماء شافعیہ میں سے ہیں، اور ساتویں صدی کے بزرگ ہیں، اس شرح کا تذکرہ بھی قاضی شوکانیؒ نے "البدیع الطالع فی اعیان العترة السالط" میں کیا ہے، اس شرح کا اصل نام "نفع الشذی علی جامع الترمذی" ہے، اور اس میں صرف اُن احادیث کی شرح کی گئی ہے جو ترمذی میں صحیحین اور ابوداؤد سے زائد ہیں،

(۵) "شرح الحافظ ابن حجر" حافظ ابن حجرؒ نے بھی ترمذی کی ایک شرح لکھی تھی چنانچہ "فتح الباری" میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی معروف حدیث "انّی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سباطہ قوم" الخ کی شرح کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ میں نے جامع ترمذی پر ایک شرح لکھی ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ بول قائمات کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ کی یہ شرح نایاب ہے،

(۶) "شرح البلقینی" جس کا نام "العرف الشذی علی جامع الترمذی" ہے، یہ علامہ عربی رسلان بلقینیؒ کی تصنیف ہی جو مشہور فقہاء شافعیہ میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ کے استاذ ہیں،

(۷) "شرح الحافظ ابن رجب البغدادی العنبلی" یہ مشہور حنبلی محدث اور فقیہ ہیں، اور "طبقات الخباط" کے مصنف ہیں،

(۸) "قوت المغنذی" یہ علامہ جمال الدین سیوطیؒ کی نہایت مختصر شرح ہے، اور ہندوستان کے متعدد نسخ ترمذی کے حاشیہ پر چڑھی ہوئی ہے،

(۹) "شرح العلامة طاہر پلٹنی الگجراتی" انھوں نے "مجمع بحار الانوار" میں حدیث "اللہم اتی اعوذ بک من الخبث والخبائث" کی شرح کے تحت تذکرہ کیا ہے کہ میں نے ترمذی کا ایک حاشیہ لکھا ہے،

(۱۰) "شرح السندھی" یہ علامہ ابوطیب سندھیؒ کی تصنیف ہے، اور مصر سے شائع ہو چکی ہے،



⑩ شرح العلامة ساجد الدین السہروردیؒ، ان کی شرح بھی مفسر ہی سے شائع ہو چکی ہے،

⑪ تحفة الاحوذیؒ یہ قاضی عبدالرحمن مبارک پوری کی تصنیف ہے جو احادیث کے بلند پایہ عالم ہیں، انھوں نے ایک ضخیم جلد میں اس شرح کا مقدمہ بھی لکھا ہے، جو علم حدیث سے متعلق عمدہ مباحث پر مشتمل ہے، اس شرح میں انھوں نے حنفیہ کی خوب تردید کی ہے، اور بسا اوقات حدود انصاف سے تجاوز کیا ہے، ان کا آغاز زیادہ تر شوکانی کی ”نیل الاوطار“ ہی، اگر اس شرح میں سے حنفیہ کے خلاف تعصب کو نکال دیا جائے تو حلی کتاب کے نقطہ نظر سے یہ بہت اچھی شرح ہے،

⑫ التکوین الترمذی علی جامع الترمذیؒ یہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کی تقریر ترمذی ہے، جسے اُن کے شاگرد رشید حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلویؒ نے ضبط کیا ہے، اور ان کے صاحبزادے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے اس پر مفید حواشی لکھے ہیں، بلاشبہ حلی ترمذی کے نقطہ نظر سے یہ کتاب دریا بکوزہ کا مصداق ہے، اس میں مختصر جامع اور تشفی بخش تشریحات بھی ہیں، اور علم و معرفت، تحقیق و تدقیق کے خزانے بھی، یہ ترمذی کی انتہائی بہترین اور مختصر شرح ہے، اس کا صحیح اندازہ جب ہوتا ہے جب انسان مطولات کے مطالعہ کے بعد اس کا مطالعہ کرے، خاص طور سے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کے حواشی نے اس کے منافع کو دو چند کر دیا ہے،

⑬ اورد الشذیؒ، یہ حضرت شیخ السند مولانا محمود الحسن صاحب کی تقریر ترمذی ہے، لیکن بغایت مختصر ہے،

⑭ اللباب فی شرح قول الترمذیؒ وفی البابؒ یہ حافظ ابن حجرؒ کی تالیف ہے، ابراہیم بن یونسؒ ان احادیث کی تخریج کی ہے جن کی طرف امام ترمذیؒ... ”وفی الباب“ کہہ کر اشارہ فرماتے ہیں،

⑮ ائعات الشذی تقریر جامع الترمذیؒ، یہ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی تقریر ترمذی ہے، جسے مولانا چراغ محمد صاحبؒ نے درس میں ضبط کیا ہے، اگرچہ یہ خاکِ جامع تقریر ہے، لیکن اس میں ضبط کی غلطیاں رہ گئی ہیں، کیونکہ حضرت شاہ صاحبؒ... اس پر نظر فرمائے، اسی لئے اس میں حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم کا احاطہ نہیں ہو سکا،

(۱۶) معارف السنن "یہ حضرت کشمیریؒ کے شاگرد خاص حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحبؒ کی تالیف جو اصل میں انھوں نے "العرف الشذی" کو درست کرنے اور اس کا تدارک کرنے کے لئے یہ کتاب لکھنی شروع کی تھی، لیکن رفتہ رفتہ اُس نے..... ایک مستقل تصنیف اور شرح کی حیثیت اختیار کر لی، اس میں انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کو بنیاد بنایا ہے، لیکن اس کے ساتھ اپنی تحقیق اور مطالعہ سے بے شمار مباحث کا اضافہ کیا ہے، اس کی عبارت انتہائی مشغفہ اور کلام بڑی حد تک منضبط ہو، جو دوسری شرووح حدیث میں بہت کمیا ہے، آجکل ترمذی کی جتنی شرووح دستیاب ہو، ان میں سب سے زیادہ مفصل اور جامع شرح ہے، — — لیکن یہ چھ جلدوں میں صرف کتاب الحج تک پہنچ سکی ہے، ان شرح کے علاوہ ترمذی پر تجریدیں اور استخراج بھی لکھی گئی ہیں جن کی تفصیل مولانا مبارک پوریؒ نے مقدمہ تحفۃ الاحوزیؒ میں بیان کی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب،

## عہدِ حاضر میں اسنادِ حدیث

جب بے صحاح ستہ اور احادیث کے دو ستر مجموعے مدون ہو کر دنیا میں پھیلے ہیں، اور ان کے مصنفین کی طرف نسبت تو اتر کر حد تک پہنچ گئی ہے اس وقت سے روایت حدیث کا یہ طریقہ کہ حدیث بیان کرنے والا اپنے آپ سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام واسطوں کو بیان کرے متروک ہو چکا ہے، اور اب اس کی زیادہ ضرورت بھی نہیں رہی، صرف حدیث کی کتاب کا حوالہ دیدینا کافی ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ کتابیں تو اتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہیں، لیکن سلسلہ ہسناد کو باقی رکھنے اور تبرک کی خاطر اکابر میں یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ ان کتب حدیث کی اسناد بھی محفوظ رکھتے ہیں، یہ طریقہ زیادہ قابل اعتماد بھی ہے اور باعث برکت بھی، چنانچہ ہر دور کے مشائخ حدیث

---

لہ ذکر صاحب کشف الظنون ثلاث مختصرات لجامع الترمذی مہنا مختصر لجامع نعم الدین محمد بن عقیل الباسی اث نفع الترمذی و مہنا مختصر نعم الدین سلیمان بن عبد القوی الطوسی لجلال المتوفی ثلثماء و مہنا مائتہ حدیث متقاۃ منہ عوالی الحفاظ صلاح الدین غلیل بن یکلائی العلانی،

و ذکر السیوطی فی التدریب اللہ لخص لمتخرج بالہیحین نقد استخراج محمد بن عبد الملک بن ایمن علی سنن ابی داؤد و ابوعلی الطوسی علی الترمذی ۱۲ (مقدمہ تحفۃ الاحوزی، ص ۱۹۰)

ان کتابوں کے مصنفین تک اپنے سلسلہ سند کو محفوظ بھی رکھتے ہیں، اور ساتھ ہی اس بات کی بھی کوشش کرتے ہیں کہ ان مصنفین تک واسطوں کی تعداد کم سے کم ہو تاکہ اپنی سند زیادہ سے زیادہ عالی ہو سکے، پھر بڑے مشائخ کے یہاں یہ بھی معمول رہا ہے کہ وہ مصنفین کتب حدیث تک اپنی اسناد کے معتد طریق کو ایک رسالہ کی صورت میں مرتب کر دیتے ہیں جسے اصطلاح میں ”نبت“ کہا جاتا ہے، پھر اختصار کی خاطر شیخ تلمیذ کو صرف نبت کی اجازت دیدے، تو تمام کتب حدیث کی اجازت اُسے حاصل ہو جاتی ہے، ہمارے زمانہ میں صحاح بستہ کے مؤلفین تک ہماری سندوں کا مدار حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددیؒ پر ہے، ..... اور انھوں نے مصنفین کتب حدیث تک اپنی اسانید کے تمام طرین ایک رسالہ میں جمع کر دیئے ہیں جو ”ایانہ الجنی“ کے نام سے چھپا ہوا ہے، پھر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک رسالہ میں تمام اکابر دیوبند کی اسانید حضرت شاہ عبدالغنیؒ تک پہنچا کر جمع کر دی ہیں، جس کا نام ”الازدیاد النسی علی ایانہ الجنی“ ہے، جو مکتبہ دارالعلوم کراچی سے چھپ چکا ہے۔

## ہماری اسانید؛

احقر کو جامع ترمذی اور دوسری کتب حدیث کی اجازت کئی شیوخ سے حاصل ہے، ان طرین کا بالآخر مدار حضرت شاہ محمد اسحقؒ ہیں، حضرت شاہ اسحقؒ سے آگے کی سند خود کتاب میں موجود ہے، اس لئے صرف حضرت شاہ اسحقؒ صاحبؒ تک اپنی سند کے چند طریقے درج ذیل ہیں:

① احقر کا سب سے عالی طریق یہ ہے:- اجانہ فی الشیخ محمد حسن محمد المشاط بالاجازۃ العامۃ من السید محمد بن جعفر القطانی عن الاستاذ ابی العباس احمد بن احمد البستانی الفاسی والشیخ ابو جیدۃ ابن الکبیر بن المجذوب الفاسی الفہروری والشیخ حبیب الرحمن الکاظمی الہندی نزہل المدینۃ المنورۃ والشیخ عبدالحق بن الشاہ محمد الہندی نزہل مکۃ والشیخ ابی الحسن علی بن ظاہر الوتری کلہم بیروون عن الشیخ عبد الغنی المجذوبی الدہلوی صاحب ”ایانہ الجنی“ سند سے ظاہر ہے کہ شیخ محمد حسن المشاط المالکی مدظلہ حضرت شاہ عبدالغنی کے صرف درواسطوں سے شاگرد ہیں، احقر نے باقی کتب حدیث کی اجازت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ان سے حرم مکہ میں سنن نسائی کا کچھ حصہ درس پڑھا، شیخ مشاط کی اسانید ان کے

مطبوعہ ثبت“ الارشاد الی معرفۃ الثبت“ میں موجود ہیں،

⑤ احقر نے جامع ترمذی در شاہ حضرت مولانا سلیم اللہ صاحب مدظلہم سے پڑھی، اور انھوں نے حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنیؒ سے اور انھوں نے حضرت شیخ الہندؒ سے اور ان کو عام کتب حدیث کی اجازت حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے براہ راست بھی حاصل ہے، اور حضرت مولانا گیسویؒ اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ کے واسطے سے بھی، نیز حضرت شیخ الہندؒ کو حضرت مولانا احمد علی بہار پوریؒ، حضرت مولانا محمد مظہر نانوتویؒ اور سیدنا قاری عبدالرحمن رحمہم اللہ سے بھی اجازت حاصل ہے، اور یہ تینوں حضرت شاہ محمد اسحاقؒ سے روایت کرتے ہیں،

⑥ میں نے شامل ترمذی مکمل، میطار، امام مالک کا کچھ حصہ قراءۃ اور باقی کتب حدیث اجازۃ اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ سے حاصل کیں، اور انھوں نے حضرت علامہ افسر شاہ کشمیریؒ سے جامع ترمذی اور شامل ترمذی کا درس لیا، اور وہ حضرت شیخ الہندؒ کے شاگرد ہیں، نیز حضرت شاہ صاحب کو علامہ حسین البحر الطرابلسی مصنف حصون حمیدؒ سے بھی اجازت حاصل ہے، اور امام ابو جعفر الطحاویؒ تک ان کی سند ان کے ”ثبت“ میں موجود ہے، احقر کو تمام کتب کی اجازت عاتقہ حضرت مولانا ظفر حسمد صاحب عثمانیؒ سے براہ راست بھی حاصل ہے جن کی اسانید ان کے ”ثبت“ میں موجود ہیں،

⑦ احقر کو تمام کتب حدیث کی اجازت عاتقہ حضرت علامہ شیخ عبدالفتاح ابو غرہؒ سے بھی حاصل ہے، وہ شام کے مشہور محدث شیخ الاسلام علامہ محمد زاید الکوثریؒ کے شاگرد ہیں، علامہ کوثریؒ کی اسانید ان کے ”ثبت“ میں موجود ہیں،

⑧ احقر کو تمام کتب حدیث کی اجازت عاتقہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم سے بھی حاصل ہے، جو مولانا خلیل حسمد صاحب بہار پوریؒ کے شاگرد ہیں،

## حدیث مسلسل بالاولیۃ،

مقدمین کے یہاں یہ معمول تھا اور بلا درجہ میں اب تک جو کہ اساتذہ حدیث شاگرد کو حدیث کا درس شروع کرتے وقت سب سے پہلے ایک خاص حدیث پڑھاتے ہیں جس کو حدیث مسلسل بالاولیۃ کہا جاتا ہے، کیونکہ ہم سے لے کر سفیان بن عیینہ تک ہر شیخ نے یہ حدیث اپنے شاگرد کو سب سے پہلے پڑھائی، اگرچہ یہ حدیث متحدہ کتب حدیث میں موجود ہے، اور ان کتب کی اسناد کے ساتھ

اس حدیث کی اسناد بھی وابستہ ہے، لیکن تبرکاً اس کو الگ سند متصل سے پڑھا جاتا ہے، یہ حدیث میں نے شیخ حسن المشاط مالکی مدظلہم سے حرم مکہ مکرمہ میں اولیت کے التزام کے ساتھ حاصل کی چنانچہ تبرکاً میں بھی اپنے درس کا آغاز اسی حدیث سے کیا کرتا ہوں، اس حدیث سے متعلق میری سند یہ ہے:-

اخبرنی به الشيخ محمد حسن المشاط مالکی عن الشيخ حمدان وعن الشيخ محمد هاشم وغير واحد قال هو اول حديث سمعته منهم عن الشيخ محمد المهنوي وهو اول قال المهنوي انبا ثابه السيد محمد علي انبا ثابه ابو حفص الطار وهو اول انا ابو الحسن علي بن عبيد البر الوثاني الشافعي وهو اول انا البرهان ابراهيم بن محمد التمروسي وهو اول عن الامام عبيد بن علي التمروسي وهو اول عن الامام عبد الله بن سالم البصري وهو اول عن الشمس البجلي وهو اول عن الشهاب احمد بن محمد الشلوي وهو اول انا الجبال يوسف بن زكريا وهو اول انا البرهان ابراهيم القلقشندي وهو اول انا الجبال احمد بن محمد المقيس الشهير بالواسطي وهو اول انا الخطيب صدر الدين محمد بن محمد الميدومي وهو اول انا التجيب عبد اللطيف بن عبد المنعم العراقي وهو اول قال اخبرنا العفا ابو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي وهو اول انا ابو سعيد اسماعيل بن ابي صالح وهو اول انا والدي ابراهيم احمد بن عبد الملك المؤذن وهو اول ثناء محمد بن زيان بن محمش وهو اول انا ابو حامد احمد بن محمد بن يحيى بن بلال البزاز وهو اول عن عبد الرحمن بن بشر وهو اول انا سفيان بن عيينه وهو اول اليه انتهى التسلسل عن عمرو بن دينار عن ابي قاموس مولى عبد الله بن عمرو بن العاص عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء اى عزب باكرهم اس قديمه كونهم كرتي هي، وآخره وان الله الحمد لله رب العالمين، ضبطها ورتبها احق تلامذة الشيخ ادام الله اقباله رشيد اشرف عفى عنه ٧ من شعبان المعظم ١٣٩٨ هـ بيوم الجمعة المبارك،

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ سے کیا ہے، اور حمد و صلوٰۃ ذکر نہیں کی، اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رسائل و مکاتیب کی اقتداء مقصود ہے، کیونکہ وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتے ہیں، اسی طرح حضرت سلیمانؑ کا جو خط قرآن میں منقول ہے وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتا ہے، اور اس طرح اس حدیث پر بھی عمل ہو جاتا ہے جس میں ارشاد ہے کہ ”کل امرؤی بالی لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فہو اقطع“

الکلام علی حدیث التیمیۃ والتعمید،

یہ حدیث عام طور سے لوگوں میں بہت مشہور ہے، لیکن اس کی اسنادی حیثیت پر محدثین نے طویل بحثیں کی ہیں، اور حافظ شمس الدین سخاویؒ نے ایک پورا رسالہ صرف اسی حدیث کی تحقیق کے لئے لکھا ہے، یہاں اس حدیث کے بارے میں چند ضروری باتیں سمجھ لینی ضروری ہیں، اس حدیث پر دو حیثیتوں سے کلام ہوا ہے، ایک اس کی روایتی حیثیت پر دوسرے اس کی معنوی حیثیت پر،

جہاں تک اس کی روایتی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کی سند اور متن دونوں میں مضطرب پایا جاتا ہے، متن کا مضطرب یہ ہے کہ حافظ عبد القادر ربادیؒ نے اپنی اربعین میں اس کے یہ الفاظ روا

کئے ہیں ”کل امرؤی بالی لا یبدأ فیہ ببسم اللہ و بذا کو اللہ فہو اقطع“ اور امام ابو داؤد نے سنن میں اور ابن السنیؒ نے ”عمل الیوم واللیلۃ“ میں اس حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد لله فہو اجزم“ حافظ ابن حجرؒ نے ایک اور طریق سے اس کی تخریج

لے قال ابن قتیبہ ”مکتب بسم اللہ“ اذا افتتح بہ کتاباً او ابتدأت بہا کلاماً بغیر اللہ لان کثرت فی بلہ الحال علی الالسنۃ فخرقت اللعن استغفانی فاذا توسلت کلاماً اجبت فیہ اللعۃ“ بخلاف بسم اللہ“ و اختتم باسم اللہ“ قال اللہ و جل“ اذ باسم ربک و فترج باسم ربک العظیم و كذلك کتبت فی المصاحف فی العالیین جنتہ و متوسطة“

و ادب الکاتب لابن قتیبہ، ص ۱۸۳ باب الفنا و صل فی الاسماء، طبع مصر ۱۳۲۴ھ

لکھ کتاب الاذکار للنووی ص ۳۵، کتاب اذکار النکاح باب ما یقول من جار یخطب امرأۃ من اہلہا انفسا و

خیرہ

کرتے ہوئے یہ الفاظ بھی نقل کئے ہیں ”کل کلام لایس اُقیہ بالثبہادۃ فهو اجزم“ اور ابن ماجہ اپنی سنن باب النکاح باب خطبۃ النکاح ص ۱۳۶ میں ابن حبان اور ابو عوانہ نے اپنی اپنی صحیح میں یہ الفاظ روایت کئے ہیں کہ ”کل امرؤی بال لم یبدل اُقیہ بالعمد اقطع“ (لفظہ لابن ماجہ) اور سند احمد ج ۲ ص ۳۵۹ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل کلام او امرؤی بال لا یفتح بن کر اللہ عز وجل فہو ابتداء اقطع“ خلاصہ یہ کہ بعض روایات میں بسم اللہ سے شروع کرنا مذکور ہے، بعض میں ذکر اللہ ہے، بعض میں حمد ہے، بعض میں شہادت ہے،

اور سند کا اضطراب یہ ہے کہ بعض طرق میں یہ حدیث موصول امرؤی ہے اور بعض میں مرسلہ پھر جن طرق میں موصول ہے ان میں سے بعض مثلاً حافظ عبد القادر رباویؒ اسی حدیث کے کتب سے روایت کرتے ہیں اور باقی تمام محدثین حضرت ابو ہریرہؓ سے، معنوی لحاظ سے اس حدیث پر یہ کلام ہوا ہے کہ اگر ابتداء بسم اللہ سے ہو تو حمد سے نہیں ہو سکتی، اور اگر حمد سے ہو تو بسم اللہ سے نہیں ہو سکتی، پھر اس روایت پر تمام الفاظ کے ساتھ کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

اسی طرح اس حدیث کی ہستادی حیثیت میں بھی علماء کا اختلاف رہا ہے کہ اس حدیث کو صحیح قرار دیا جائے یا ضعیف، علماء کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح تجسین کی ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے شرح الہدایہ میں اس کی تصحیح کی ہے، لیکن بعض حضرات محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے، اور تضعیف کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اول تو اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، لفظاً بھی معنی بھی، جس کی تشریح ابو یوسفؒ نے رد کر دی، دوسرے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار قرۃ بن عبد الرحمنؓ راوی پر ہے، جن کی تضعیف کی گئی ہے، لیکن تصحیح اور تجسین کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ جہاں تک قرۃ بن عبد الرحمنؓ کے ضعف کا تعلق ہے وہ ایک محتمل فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے بے شک اُن کی تضعیف کی ہے، لیکن بعض محدثین نے انھیں قویٰ قرار دیا ہے، بلکہ ان کو اُخت الثقات فی الزہریؒ بھی کہا گیا ہے، یعنی یہ زہریؒ کی روایات میں سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں،

ربا اضطراب سند کا معاملہ اس میں بھی قطعی ممکن نہیں بلکہ عین ممکن ہے کہ یہ حدیث حضرت کعبؓ سے ہی منقول ہو، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی، ہذا سے موصول اور مرسلہ دونوں طرح روایت کیا گیا ہو، اور چونکہ حدیث مرسلہ جو روئے نزدیک حجت ہے، اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیا جاسکتا،

اب صرف مضطرب متن اور اضطراب معنی کا معاملہ رہ جاتا ہے، اس کو رفع کرنے کی بھی متعدد کوششیں کی گئی ہیں، عام طور سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابتداء کی تمیز قسمیں ہیں حقیقی، عرفی، اور اضافی جن میں روایت میں بسم اللہ کے الفاظ ہیں اس میں ابتداء حقیقی مراد ہے، اور جس روایت میں حمد یا شہادت کے الفاظ ہیں ان میں ابتداء عرفی یا اضافی مراد ہے، یہ جواب خاصا مشہور ہے، لیکن درست نہیں، اور علم حدیث سے ناواقفیت کی بنا پر دیا گیا ہے، کیونکہ یہ تطبیق اس وقت تو صحیح ہو سکتی تھی جب احادیث مختلف ہوتیں، اور آپ نے یہ بات مختلف مواقع پر متعدد مرتبہ ارشاد فرمائی ہوئی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں، بلکہ یہ ایک ہی حدیث ہے، یعنی سب ایک ہی واقعہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ حضرت خواہ صاحب نے فرمایا کہ یہ اختلاف الفاظ رواۃ ہے،

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک لفظ استعمال فرمایا تھا اور غالب یہ کہ وہ اسم اللہ یا ذکر اللہ کا لفظ عام تھا جس میں حمد اور شہادت بھی داخل ہو جاتی ہیں، نیز کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مقصد ذکر اللہ سے ابتداء تھا، لہذا بعض راویوں نے اسے حمد سے تعبیر کر دیا اور بعض نے شہادت سے، اب مسئلہ یہ ہے کہ ہر قسم بات شان کی ابتداء ذکر اللہ سے ہونی چاہئے خواہ وہ ذکر کسی صورت سے ہو، البتہ مسنون یہ ہے کہ خطبوں کی ابتداء حمد سے کی جائے اور مکاتیب کی ابتداء بسم اللہ سے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طریقہ یہی تھا،

بہر حال چونکہ مذکورہ بالا طریقہ سے مضطرب متن کو سند رفع ہو جاتا ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے کتاب الاذکارؒ کتاب الحمد اللہ تعالیٰ میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن درویشؒ نے اسی المطالبؒ میں صفحہ ۶۱ پر نقل کیا ہے کہ

قال النورانی روينا في سنن أبي داود وابن ماجه وغيرهما عن أبي هريرة مرفوعاً عن ابن عباس قال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقل وفي رواية بغيره وفي رواية بالحمد فهو اقل وفي رواية كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد فهو اجزم وفي رواية كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اقل وفي رواية الا فاعط قلبها في كتاب الاماميين للحافظ عبد القادر الرازي وهو حديث حسن وقد روي موصولاً كما ذكرنا وروى مسطوراً وفي الموصول جيدة الاسناد واذ روي الحديث موصولاً لم يسلطوا عليه الاتصال عند جمهور العلماء لانها زيادة لغة وهي مقبولة عندنا هي سيرة كتاب الاذكار للنووي ص ۱۰۳ طبع مصر سنة ۱۲۸۵ م كتاب حمد الله تعالى



حافظ ابن صلاحؒ نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے، نیز حافظ تاج الدین سبکیؒ نے بھی ”طبقات الشافعیہ“ میں اس حدیث کی تحسین کی ہے،

قوله فاقتربه الشيخ الثقة الامين؛

جامع ترمذی کے ہندوستانی نسخوں میں یہ جملہ موجود ہی لیکن متعدد دوسرے نسخوں میں موجود نہیں، بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے ”اخبرنا الشيخ الثقة الامين ابو العباس“ اور بعض میں اس طرح ہے ”اخبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل اللجوبی المروزی الشيخ الثقة الامين“ یعنی اس میں ”فاقربه“ کے الفاظ نہیں ہیں، نمیسرے متاخرین کے اکثر اثبات میں بھی یہ جملہ موجود نہیں ہے، اس لئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا ہے کہ یہ جملہ کاتب کی غلطی سے یہاں لکھا گیا اور درحقیقت یہاں اس کا کوئی جوڑ نہیں، اور نہ اس کے معنی صحیح بنتے ہیں، لیکن جن نسخوں میں یہ جملہ موجود ہے اُن کی کثرت تعداد کے پیش نظر اسے بالکل نظر انداز کر دینا درست نہیں، اس لئے اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس میں ”استر“ کا قائل کون ہو؟ اور اقر کا فاعل یعنی ”الشيخ الثقة الامين“ کا مصداق کون ہے؟ اس کے جواب میں مختلف باتیں کہی گئی ہیں۔

① بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہیں، اور الشيخ الثقة الامين ان کے استاد شیخ ابو الفتح ہیں، اور مطلب یہ ہو کہ عمر بن طبرزد البغدادی نے یہ کتاب شیخ ابو الفتح کے سامنے پڑھ کر اُن سے تصدیق چاہی، فاقتربه الشيخ الثقة الامين لیکن یہ قول مکروہ ہے، کیونکہ یہ جملہ شیخ ابو الفتح کے نام کے بہت بعد آیا ہے،

(۲) دوسری توجیہ یہ ہے کہ ”استر“ کا قائل شیخ ابو الفتح اور اس کا فاعل اُن کے تین اساتذہ میں سے کوئی ایک استاد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ شیخ ابو الفتح کہتے ہیں کہ میرے استاد نے مجھے خبر دے کر بعد میں اس کی صحت کا استرا کر کیا، لیکن یہ توجیہ بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ جملہ ابو الفتح کے بہت بعد آیا ہے، نیز ابو الفتح کا کوئی استاد ذمہ نہیں ہے شیخ الثقة الامين کا مصداق قرار دیا جائے،

(۳) تیسری توجیہ یہ کہ گئی کہ ”استر“ کے قائل ابو الفتح کے تین اساتذوں میں سے کوئی ایک ہیں اور الشيخ الثقة الامين کا مصداق ابو العباس مروزی ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ قاضی زاید ابو نصر ترمذیؒ اور ابو بکر غوریؒ نے عبد الجبار سے درس لینے کے بعد ان کے استاد ابو العباس مروزی سے براہ راست ملاقات کی، اُن سے تصدیق چاہی، اور پوچھا ”اخبرت عبد الجبار

فاقر بہ الشیخ الثقة الامین" یہ توجیہ لفظ اعتبار سے بہتر تھی، لیکن اس کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہو کہ قاضی زاہد وغیرہ کی ملاقات ابو العباس مروزی سے ثابت ہو، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے کہ قاضی زاہد کی ولادت سنہ ۳۴۵ میں ہوئی اور ابو العباس مروزی کی وفات اُن سے چوتھ سال قبل سنہ ۳۴۲ء میں ہو چکی تھی جس کی وجہ سے ملاقات کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے،

۴) جو تھی توجیہ مولانا عبدالرحمن مبارک پوریؒ نے "تحفۃ الاحوذی" میں یہ خستیار کی ہے کہ قائل "اقترا" ابو الفتح کے تین اساتذہ ہیں، اور اس کے فاعل عبدالجبار ہیں، اور مطلب یہ ہو کہ ان تین اساتذہ نے اپنے استاذ سے..... پڑھنے کے بعد مزید تصدیق کے لئے پوچھا "اخبارک ابو العباس فاقربہ الشیخ الثقة الامین" لیکن یہ توجیہ اس لئے بعید ہے کہ اس صورت میں یہ جملہ عبدالجبار کے نام کے فوراً بعد ہونا چاہئے تھا، کہ ابو العباس مروزیؒ کے نام کے بعد،

۵) پانچویں توجیہ جو سب سے بہتر ہے، حضرت شاہ صاحب، حضرت شیخ الہند اور حضرت مکتوبیؒ نے خستیار فرمائی ہے، وہ یہ کہ "اقترا" کے قائل عبدالجبار اور اس کے فاعل ابو العباس ہیں، یعنی عبدالجبار نے ابو العباس پر قراءت کر کے ان سے تصدیق چاہی، "اخبارک الشیخ الترمذی فاقربہ الشیخ الثقة الامین" یہ توجیہ دو وجہ سے بہتر ہے، ایک تو اس لئے کہ اس میں کوئی دور دراز کی تاویل نہیں کرنی پڑتی، اور چونکہ یہ جملہ ابو العباس کے نام کے فوراً بعد آیا ہے اس لئے منہار بھی ہے کہ "الشیخ الثقة" سے مراد ابو العباس ہیں، اور دوسرا اس لئے کہ جامع ترمذی کے بعض نسخوں اور علامہ ابراہیم کورانی اور علامہ فالج حجازی کے فہم میں یہ الفاظ ہیں "اخبارنا الشیخ الثقة الامین ابو العباس" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "الشیخ الثقة الامین" ابو العباس کے لئے ایک لقب کی حیثیت خستیار کر گیا تھا، اس لئے اس سے ابو العباس مراد لینا زیادہ راجح ہے اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس جملہ کی ضرورت کیا پیش آئی؟ اس کا جواب یہ ہو کہ خطیب بغدادی نے "الکفایہ" میں لکھا ہے کہ اگر شاگرد استاد کے سامنے حدیث پڑھ رہا ہو اور استاد پورے تیقظ کے ساتھ سن رہا ہو تو اس میں اختلاف ہو کہ شاگرد کے لئے روایت حدیث کا جائز ہونا شیخ کے اقرار پر موقوف ہو یا نہیں؟ بعض حضرات اسے ضروری کہتے ہیں، اور بعض ضروری قرار نہیں دیتے، البتہ سب کے نزدیک بہتر اور افضل یہی ہے کہ شیخ سننے کے بعد تصدیق یا اقرار کے لئے کوئی جملہ زبان سے کہے، اس اولویت پر عمل کرنے کے لئے ابو العباس نے اقرار کیا، اور عبدالجبار نے "فاقر بہ الشیخ الثقة الامین" کہہ کر اسے نقل کیا، واللہ اعلم،

قولہ ”الحافظ“ عام طور سے مشہور ہے کہ محدث، حافظ، حجت اور حاکم مخصوص اصطلاحات ہیں جس کا اطلاق احادیث کی کچھ معین تعداد پر کرنے پر ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے، چنانچہ ملائزما پر کوثرؒ نے اس کی تردید کی ہے، کما مخرج بہ تلمیذہ شیخ عبدالفتاح ابو منذر فی تعلیقہ علی انہار السکن، واقعہ یہ ہے کہ یہ تعظیمی الفاظ ہیں، جو مختلف محدثین کو دیئے جاتے ہیں خاص طور سے یہ کہنا کہ ”حاکم“ اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے پورا ذخیرہ حدیث یاد ہو، بالکل بے اصل بات ہے، کیونکہ آج تک کوئی ایسا محدث نہیں ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تعظیمی القاب مختلف درجات کے لئے ہیں، ادنیٰ درجہ محدث ہے، پھر حافظ، پھر حجت، جس کے لئے کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، واللہ سبحانہ اعلم۔

—————

## ابواب لطہارۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الطہارۃ اور الطہور بضم الطاء مصدر ہے، جس کے معنی پاک ہونے کے ہیں، اور اس کا اطلاق نجاست حقیقیہ اور حکمیہ دونوں سے پاک ہونے پر ہوتا ہے،

قولہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس قید کو بڑھانے سے امام ترمذی کا منشاء اس بات کی طرف اشارہ کر رہے کہ اس کتاب میں صرف احادیث مرفوعہ ہی ذکر کی جائیں گی اس تصریح کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ متقدمین کی کتابوں میں احادیث مرفوعہ اور آثار موقوفہ و مقطوعہ خلط ملط ہوتے تھے، چنانچہ امام ابو حلیفہ کی کتاب الآثار، امام مالک کی موطأ، مصنف عبد الرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں یہی طریقہ ہے، لیکن بعد میں محدثین نے اپنی کتابیں احادیث مرفوعہ کے لئے مخصوص کر دیں، اس طرز پر سب سے پہلے حضرت مسند بن مسرور نے تالیف کی، اور اس کے بعد اکثر کتابیں صرف احادیث مرفوعہ جمع کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں،

### بَابُ مَا جَاءَ لَا تَقْبَلُ صَلَوةَ بَغْيٍ طَهْرًا

امام ترمذی کا طریز یہ ہے کہ وہ کوشش کرتے ہیں کہ الفاظ حدیث ہی کو ترجمہ بنایا جائے چنانچہ اس باب میں ایسا ہی کیا ہے، البتہ جہاں ایسا ممکن نہیں ہوتا وہاں اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کرتے ہیں، امام ترمذی کے تراجم تمام صحاح ستہ میں سب سے زیادہ صحیح ہیں،

قولہ حَدَّثَنَا، اس کو پڑھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے یہ قال پڑھا جاتا ہے، جو بالتسند المتصل منالی الامام الترمذی قال "کا مخفف ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ درس کی اجزاء میں ایک مرتبہ بالتسند المتصل منالی الامام الترمذی العافظ ابی عیسیٰ قال بہ "پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر حدیث میں ذبہ قال "پر اکتفاء کیا جائے

یہ الفاظ اس لئے بڑھائے جاتے ہیں تاکہ حدیث میں کسی غلط بیانی کا شائبہ بھی باقی نہ رہے، یہاں دوسری بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ احادیث کی اسانید میں عموماً سند کے ابتدائی دو تین راویوں تک حقاقتاً اور ”اخبارنا“ کے صیغے آتے ہیں، اس کے بعد اوپر کے راویوں نے عموماً عنعنہ کا طریقہ اختیار کیا ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحب نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اصل میں متقدمین میں تدلیس کا رواج کم تھا، اور متاخرین میں زیادہ ہو گیا، حافظ ابن حجرؒ نے تابعین کے دور کے مدتیں کا ذکر کیا ہے کہ ان کی تعداد بیستیس سے زیادہ نہیں، اس کے برخلاف پیچھے کے راویوں میں مدتیں کی تعداد ستو سے بھی زیادہ ہے، اور بعد میں تو مدتیں کا شمار بہت مشکل ہے، بہر حال چونکہ متقدمین میں تدلیس کم تھی، اس لئے عنعنہ کو مشتبہ نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا، بعد میں چونکہ اس کا رواج بڑھ گیا اس لئے تحدیث و اخبار کے صریح صیغوں کی ضرورت پیش آگئی،

### لفظ ابن کا معرۃ الوصل

قولہ قتیبہ بن سعید، علامہ ابن قتیبہؒ نے ”ادب الکاتب“ میں باب الف الوصل فی الاسماء کے تحت یہ قواعد بیان کئے ہیں کہ ابن کا معرہ کس مقام پر لکھا جائے گا اور کس مقام پر نہیں، ان قواعد کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن کا معرہ اُس وقت کتابت میں حذف ہو جائے گا جب وہ دو متناسل غلوں کے درمیان میں ہو، اور لفظ ابن پہلے علم کی صفت ہو اور مفرد ہو، ایک بھی شرط مفقود ہو تو معرہ لکھا جائے گا، لہذا حسن ابن فاطمہ، الحسن والحسین ابنا فاطمہ اور ان زید ابن علی

علیہ السلام قال ابن قتیبہ: ”وان اذا کان متصلاً بالاسم دہر صفة کتبت بغیر الف، تقول ہذا محمد بن عبد اللہ درایت محمد بن عبد اللہ... فان اضعفت الی غیر ذلک اشرت الالف نحو ہذا زید ابیک، وكذلك اذا کان خبراً کقولک اظن محمد بن عبد اللہ وفی المصحف قالت الیہ یومیر یومیر اللہ... لا تخرجہ وان انت تثبت الابن المحقق فی الالف صفة کان لو غیر نقلت“ قال عبد اللہ وزید ابنا محمد الخ وان انت ذکرتم ابنا بغیر اسم فقلت جاءنا ابن عبد اللہ کتبت بالالف وان نسبت الی غیر الیہ فقلت ہذا محمد ابن اخی عبد اللہ المحقق فی الالف وان نسبت الی لقب قد غلب علی اسم الیہ او صناعۃ مشہورۃ فدون ہما کقولک زید بن القاضی و محمد بن الامیر لم تلحق الالف لاق ذلک یقوم مقام اسم الاب، واذا انت لم تلحق فی ابن الفالم تنون قبلہ وان المحقق فی الفاً لونت الاسم وادب الکاتب لابن قتیبہ ص ۸۴ ۸۵ باب الف الوصل فی الاسماء

وملخص ما ذکرہ البستانی انہ اذا وقع صفة بین علمین سمحت الالف فلو وقع غیر صفة لم تحذف وکذا لک و

کان معناه انی غیر الیہ او کان مبتدئ (قولہ لیس البستانی، ص ۱۳۵ ج ۱) ۱۳

میں ہمزہ لکھا جائے گا،

قتیبہ بن سعید، خراسان کے محدث ہیں، اور امام مالکؒ کے شاگرد ہیں، ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح نے ان سے روایتیں نقل کی ہیں، ثقہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے،

قولہ اَنَا، یعنی اخبونا، محدثین کا دستور ہے کہ وہ سند کے درمیان حد ثنا کو ثنا اور اخبونا کو انا اور انبأنا کو نبأ لکھتے ہیں، لیکن پڑھنے میں اس کو قال حد ثنا، قال اخبونا اور قال انبأنا پڑھنا چاہیے،

قولہ ابو عوانة، یہ بھی مشہور محدث ہیں، ان کی وثاقت پر اتفاق ہے، البتہ ان کی جو روایات عکرمہ سے مروی ہو وہ مشتبہ ہے، جن حضرات نے ان کو مضطرب الحدیث قرار دیا ہے، ان کا منشاء بھی یہی ہے کہ عکرمہ سے ان کی روایتیں محل نظر ہیں،

قولہ ح "یہ تحویل کی نشانی ہے، جس کا مطلب ہو سند کے ایک حصہ کا بدل جانا، اس کے پڑھنے کے طریقہ میں اختلاف ہے، علماء مغرب اس کو قرات کے وقت "تحویل" پڑھتے ہیں، اور علماء مشرق صرف "ح" پڑھتے ہیں، پھر علماء مشرق میں بعض اس کو "ح" بالقصر پڑھتے ہیں اور بعض حاء بالمد پڑھتے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بالقصر پڑھنا اولیٰ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سنیوں نے لکھا ہے کہ حروف تہجی اور ہر وہ ثنائی کلمہ جس کے انتہاء پر الف ہوتا ہے اگر ترکیب کلام میں لایا گیا ہو تو مدد پڑھا جائے گا، اور اگر بغیر ترکیب کے لایا گیا ہو تو مقصور، دلیل میں فرق ذوق کا یہ شعر پیش کیا ہے جو امام زین العابدینؑ کی مدح میں ہے

ما قال لا قطعاً الا في تشهد ۛ ولولا التشهد كانت لاعوا نعلم

تحویل کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مؤلف کتاب سے دو سندیں الگ الگ چلیں، اور آگے جا کر کسی ایک راوی پر جمع ہو جائیں، جس راوی پر اجتماع ہو اس کو مدار الاسناد یا مخرج الاسناد کہا جاتا ہے، جیسے یہاں قتیبہ اور ہنادو دونوں الگ الگ سندیں ایک ابن حرب پر جمع ہوئیں، لہذا وہ مدار اسناد ہے،

دوسری قسم یہ ہے کہ مصنف سے سند ایک چلے لیکن آگے چل کر راستے مختلف ہو جائیں، صحاح بستہ میں تحویل کی دوسری قسم بہت شاذ اور نادر ہے، البتہ پہلی قسم بکثرت آتی ہے، یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ محدثین کا عام دستور یہ ہے کہ تحویل کی صورت میں متن اس سند کا ذکر کرتے ہیں جو عالی ہو، یعنی جس میں واسطہ کم ہوں، چنانچہ یہاں قتیبہ کی سند عالی ہو، اس کو کہ

اس میں سب تک... دو واسطے ہیں، بخلاف ہنادی سند کے، کہ اس میں تین واسطے ہیں، اس لئے امام ترمذی نے قیہ یہی کی سند میں ذکر کیا ہے، اور ہنادی کے متن کے خلاف کو الگ قال ہنادی فی حدیثہ "الاباطیر" کہہ کر ذکر کر دیا ہے،

قال: وحدّثنا ہنادی؛ یہ ابن امیّری میں کوفہ کے مشہور محدث ہیں، ساری عمر نہ شادی کی اور نہ باندی رکھی، اس لئے تراجم الکوفہ کے لقب سے مشہور ہیں، امام بخاری کے سوا تمام اصحاب صحاح نے ان کی روایتیں نقل کی ہیں،

قولہ وکیع بن الجراح؛ یہ اپنے زمانہ کے اعلیٰ اور حافظ محدثین میں سے ہیں، امام ابو حنیفہ کے شاگرد اور امام شافعی کے استاذ ہیں،

قولہ عن اسحاق؛ یہ اسرائیل بن یونس ہیں جو مشہور محدث ابو اسحاق سبیعی کے پوتے ہیں، یہ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ جرح و تعدیل کے بھی امام ہیں، بعض لوگوں نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن محققین کے نزدیک اس کا کچھ اعتبار نہیں،

قولہ مصعب بن سعد؛ اجلۃ تابعین میں سے ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

قولہ لا تقبل؛ قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبولِ اصابت دوسرے قبولِ اجابت۔

قبولِ اصابت کا مطلب ہے "مكون الشيء مستجماً لجميع الشرائط والارکان" اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کا مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ نیا دای اعتبار سے فراغ الزمۃ۔

اور قبولِ اجابت کا مطلب ہے "وقوع الشيء في حيز مراضاة الترتیب سبحانہ وتعالیٰ" اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے، قرآن و حدیث میں لفظ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے،

مثلاً حدیث معروہ "لا یقبل الله صلوة سائئ الا بغمار" ابوداؤد ج ۱ ص ۱۲۷ کتاب الصلوٰۃ باب المرأة تصلی بغیر غمار" میں قبولِ اصابت مراد ہے، دوسری طرف من شرب الخمر لم تقبل له صلوة اربعین صباحاً، ترمذی ج ۲ ابواب الاشریۃ باب ما جاء فی شارب الخمر، او کہا قال صلی اللہ علیہ وسلم، اس میں قبولِ اجابت مراد ہے،

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں! حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ لفظ قبولِ اجابت کے معنی میں حقیقت ہے، اور اصابت کے معنی میں مجاز ہے، لیکن علامہ عثمانیؒ نے "فتح البلیغ" میں اس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی میں مجاز قرار دیا ہے،

پھر قابل غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں قبول سے کون سے معنی مراد ہیں، علامہ تقی الدین ابن دقین العبدی نے فرمایا کہ یہ لفظ درحقیقت دونوں معنی میں مشترک ہے، اور کسی ایک معنی کا کوئی قرینہ نہیں ہے، لہذا ہمیں اس حدیث کی تشریح میں توقف کرنا چاہئے، لیکن جہو کے نزدیک یہاں تسبیح اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانیؒ کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ اُن کے نزدیک یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں، البتہ حافظ ابن حجرؒ کے قول پر اشکال ہو سکتا ہے، کہ معنی حقیقی کو کیوں چھوڑا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا، اور وہ قرینہ تمام اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی، لیکن امام ترمذیؒ کے صنیع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہاں قبول سے قبول اجابت مراد لیتے ہیں، کیونکہ جہاں تک قبول اصابت کا تعلق ہے انہوں نے اس کے طہارت پر موقوف ہونے کے لئے ایک الگ باب باب مفتاح الصلوٰۃ الطہور کے نام سے قائم کیا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں اصابت صلوٰۃ ہی مراد ہے، اب اگر حدیث باب میں بھی اُن کے نزدیک قبول اصابت مراد ہوتا تو وہ یہ مکرر ابواب قائم نہ کرتے، بہر حال جہو کے نزدیک قبول اصابت ہی مراد ہے،

قوله صلوٰۃ: یہ نکرہ تحت النفع ہے، لہذا عموم کا فائدہ دے رہا ہے، حضرت شاہ ضا حیح نے فرمایا کہ یہ جملہ مامن رجل فی الدار کی قوت میں ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نماز خواہ کسی قسم کی ہو بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی، اس لئے یہ حدیث جہو اور حنفیہ کی دلیل ہے، امام مالکؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ طہارت کے بغیر بھی سقوط ذمہ کے قائل ہیں، البتہ نماز واجب الاغادہ رہتی ہے، لیکن درحقیقت اُن کا یہ قول طہارت حقیقیہ کے بائے میں ہے، نہ کہ طہارت حکمیہ کے بائے میں، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے لئے طہارت حکمیہ باجماع اُمت شرط ہے، بہر صورت یہ حدیث اُن کے خلاف حجت ہے،

البتہ نماز جنازہ اور سجدۃ تلاوت کے بائے میں اختلاف ہے، امام ابن جریر طبریؒ، عامر شعبیؒ اور ابن علیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ بغیر وضو کے درست ہو سکتی ہے، یہ مسلک امام بخاریؒ کی طرف بھی منسوب ہے، لیکن یہ نسبت درست نہیں ہے، درحقیقت لوگوں کو مغالطہ اس بات سے لگا کہ امام بخاریؒ نے نماز جنازہ کے بائے میں ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ "انتہا ہودعاء کسائر الادعیۃ" اس سے لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ دوسری دعاؤں







یہ منقول ہمیں، اور ابن جریر حجازیؒ، اور عبید اللہ بن رزاق کی روایت میں ایک راوی سلیمان ابن ارقم ہیں جو مزدک ہیں، اور سنن دارقطنی کی ابوسعید خدری والی روایت میں ابوبکر الداہری ضعیف ہیں، اور ابن عباس والی روایت میں عربین رباح ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث قابل اعتماد نہیں ہے، اس اعتراض کے تین جوابات ہیں :-

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اور اگر حدیث ضعیف متعدد طرق سے مروی ہو تو وہ حسن وغیرہ بن جاتی ہے، اور اس سے استدلال درست ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے طرق موصیہ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن مصنف عبد اللہ بن سنن دارقطنی اور ابن ابی حاتم کی علل الحدیث میں یہی حدیث ابن ابی طیہ سے مرسل بھی مروی ہے، اور یہ طریق سنداً بھی صحیح ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم نے "علل" میں دارقطنی نے سنن میں، اس طریق مرسل کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے علاوہ امام بیہقی نے یہ حدیث ابن جریر عن امیہ کے طریق سے مرسل روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور حدیث مرسل ہمارے اور جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے،

تیسرا جواب یہ ہے کہ متعدد صحابہ کرام سے حدیث کا یہ مضمون موقوفاً ثابت ہے، چنانچہ دارقطنی نے حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا "حدثنا يزيد بن الحسين بن يزيد البزازنا محمد بن اسماعيل الحساني ناوكيع ناعلي بن صالح واسم ائيل عن ابی مطر عن عامر بن علي قال اذا وجد احدكم في بطنه رزاً او قبيحاً اورعاً فافلينقصر فليتوضأ ثم ليبن علي صلواته ما لم يتكلم" (دارقطنی ج ۱ ص ۱۵۶، کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء

لہ قال الحازمی فی التلخیص والمنسوخ "واسنادون اسماعیل بن عیاش فی الشامیین دون غیرہم لانی کان شامیاً وکل اہل بلد اسطلاح فی کیفیت الاخر من التشدد والتساهل وغیر ذلک وینقص عن باء طلاح اہل بلد فکذا تک یونی فی احادیث عن الغراب من النکارة فاجدوه من الشامیین اجزاً بکان من الحمازیین والکوفیین وطریم ترکوه" (من تعلیق المغنی، ص ۱۵۴ ج ۱، ونصب الراية ج ۱ ص ۳۸) ۱۲

۱۳ دروہ الدارقطنی البصاع ابن جریر عن امیہ مرسل وقال اصحاب ابن جریر الحفاظ عندہ مردونہ عن ابن جریر عن امیہ مرسل ۱/۱۵۴ ۱۴ علل الحدیث لابن ابی حاتم ۴/۱ مطبوعہ بغداد ۱۳۳۲ھ

۱۵ بیہقی ۲/۲۵۶

من الخارج من البدن كالوعاء والفق والحجامة وغیره،

امام دارقطنیؒ اور ان کے محشی علامہ عظیم آبادی نے اس پر سکوت کیا ہے، اور یہی روایت بیہقیؒ نے بھی تین طرق سے ذکر کی ہے، اور اس کے راوی عامر بن ضرہ پر کلام کیا ہے، لیکن حافظ مارونؒ نے "بجوہر النقی فی الرد علی البیهقی" میں لکھا ہے کہ یہی روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں ایسی سند کے ساتھ آئی ہے جو علی شرط الصحیحؒ ہے، نیز سنن بیہقی ابواب الصلوٰۃ باب من قال بیٹی من سبقہ الحدیث علی ما مضی من صلوٰۃ میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مروی ہے، "انا فاعنا حق ثمم ان عبد اللہ بن عمرو کان اذا رعت انصرفت فتوضأ ثم رجع فبیٹی علی ما علی ولم یتکلم" امام بیہقیؒ اس کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "هذه اعم من ان عبد صالح" نیز امام بیہقیؒ نے حضرت سلمان فارسیؒ اور ابن عباسؓ سے بھی اسی قسم کے آثار نقل کئے ہیں، یہ آثار اگرچہ موقوف ہیں لیکن چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس بلکہ خلاف قیاس ہے، اس لئے یہ سب آثار مرفوع کے حکم میں ہیں اور ان کی روشنی میں مذکورہ بالا حدیث مرفوع کو بھی صحیح کہا جاسکتا ہے،

قوله ولا صدقة من غلول؛ غلول باب نصر سے مصدر ہے، اور اس کے معنی مالی غنیمت میں خیانت کرنے کے ہیں، پھر مطلقاً ہر امانت میں خیانت کو غلول کہہ دیا جاتا ہو، بعض حنفی فقہاء کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں غلول سے مراد ہر وہ کمائی ہے جو ناجائز طریقہ سے حاصل ہوئی ہو، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ناجائز آمدنی میں سے کوئی صدقہ قبول نہیں ہوتا اگر یہاں قبول سے قبول اصابت مراد لی جائے تو یہ حدیث اس صورت پر محمول ہوگی جبکہ ناجائز آمدنی کا مالک معلوم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں صدقہ بالکل درست ہی نہیں ہوتا، بلکہ اصل مالک کی طرف لوٹانا واجب ہوتا ہے، اور اگر قبول سے قبولی اجابت مراد ہو تو اس میں وہ صورت داخل ہوگی جبکہ مالک معلوم نہ ہو، حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص پر صدقہ کرنا واجب ہے، لیکن صدقہ کرتے وقت اس میں ثواب کی نیت نہیں رکھنی چاہئے، بلکہ فراغ الذمہ کی نیت کرنی چاہئے،

ناجائز آمدنی جن کا مالک معلوم نہ ہو اس کو صدقہ کرنا واجب ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہو، سنن دارقطنی میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ آپ نے یہ حکم کہا

مستنبط کیا تو امام صاحب نے فرمایا کہ "من حدیث عامم بن کلیب" عامم بن کلیب کی حدیث امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی آپ نے گوشت کو تناول فرماتے ہوئے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بکری مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کی گئی ہے، تحقیق کرنے پر عورت نے بتایا کہ میں نے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا، لیکن بکری نہ مل سکی، میں نے اپنے پڑوسی سے بکری خریدنی چاہی تو وہ بھی موجود نہیں تھا، اس کی بیوی نے اس کی اجازت کے بغیر بکری میرے پاس بیچ دی، آپ نے یہ سنکر ارشاد فرمایا اطمینانہ الا ساری" اس سے معلوم ہوا کہ بلکہ خبیث واجب التصرف ہوتی ہے، البتہ اس میں نیت ثواب نہیں ہونی چاہئے بلکہ فراغ الذمہ کی نیت رکھے۔

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اللہ کی رحمت سے ثواب کی امید بھی رکھے تو مضائقہ نہیں، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ درحقیقت ثواب کی دو چیزیں ہیں، ایک تو صدقہ کا ثواب دوسرے اطاعت باری کا ثواب، یہاں صدقہ کا ثواب تو نہیں ملے گا، لیکن اس اطاعت کا ثواب ضرور ملے گا کہ اس نے اللہ کا حکم ماننے کے لئے اسے خود استعمال کرنے کے بجائے دوسروں کو دیدیا، یہ علماء کے اقوال میں بہترین تطبیق ہے،

قوله هذا الحديث أصح شئ في هذا الباب، امام ترمذی مختلف حدیثوں کے بلکہ میں یہ لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے بہتر سند کے ساتھ آئی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں، ہوتا کہ وہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح یا حسن ہو، بلکہ بعض اوقات حدیث ضعیف ہوتی ہے، لیکن چونکہ اس باب میں اس سے بہتر سند والی حدیث موجود نہیں ہوتی، اس لئے اس کو اصح یا احسن کہہ دیا جاتا ہے، البتہ مذکورہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح ہے،

قوله وفي الباب، ہم مقدمہ میں تحریر کر چکے ہیں کہ امام ترمذیؒ کی یہ عبارت، کہ وہ عموماً ایک باب میں صرف ایک حدیث ذکر کرتے ہیں، اور اس باب کی بقیہ احادیث "وفي الباب" کے عنوان سے بطور اشارہ ذکر کرتے ہیں، حافظ عراقی نے لکھا ہے کہ جن صحابہؓ کا امام ترمذیؒ حوالہ دیتے ہیں اس سے امام ترمذیؒ کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حدیث کا بعینہ وہی متن جو اوپر ذکر کیا اُن تمام صحابہؓ مروی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُن صحابہؓ سے ایسی ایسی احادیث مروی ہیں جو اس باب کے ذیل میں آسکتی ہیں خواہ اُن کے الفاظ کچھ ہوں،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الطَّهَوْرِ

قوله اسحاق بن موسى الانصاري: یہ امام ترمذی کے خاص اساتذہ میں سے ہیں، امام ترمذی جب صرف حدیثنا الانصاری کہتے ہیں تو اس سے مراد یہی اسحاق بن موسیٰ الانصاری ہوتے ہیں، یہ باتفاق ثقہ ہیں،

قوله معن بن عيسى، امام مالک کے مخصوص شاگرد ہیں، اور ان کو اثبت الناس فی مالک کہا گیا ہے،

قوله سہیل بن ابی صالح، ان کے والد کا نام ذکوان اور لقب سنان ہے، سہیل ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، علامہ ابن معین نے فسر کیا کہ امام مالک نے ان سے حلی روایات لی ہیں وہ تغیر سے پہلے کی ہیں، اس لئے حدیث باب کی محبت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا،

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ، یہ معروف صحابی ہیں، کشمہ میں غزوہ خیبر کے موقع پر ایمان لائے، اور اس کے بعد صبح و شام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت و صحبت سے مسلسل فیض یاب ہوئے، چنانچہ ان کی روایات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چھتر ہے، اور بعض اقوال کے مطابق پانچ ہزار تین سو چونتیس ہے، جو دوسرے تمام صحابہ کی روایات سے زیادہ ہے اور اس کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو دوسرے تمام مشغلوں سے فارغ کر کے احادیث کی تعلیم و تعلم کے لئے مخصوص کر لیا تھا،

ان کے نام کے بارے میں شدید اختلاف ہے، ایسا اختلاف کس بھی راوی کے نام کے تعین میں نہیں ہوا، یہاں تک کہ بعض حضرات نے ان کے نام کے بارے میں بیس..... بعض نے تیس اور بعض نے ۴۰ اقوال ذکر کئے ہیں، علامہ سیوطی نے ان میں سے بیس اقوال ”تدریب الراوی“ میں نقل کئے ہیں، لیکن ان میں سے بھی تین قول زیادہ مشہور ہیں،

① عبد الشمس بن مغز ② عبد الرحمن بن مغز ③ عبد اللہ بن عمرو،

لہذا رحمہ اللہ النوری فی التقریب وقال سیوطی ”وہذا قول ابن اسحاق ومحمد ابوجہد الحاکم فی ”الکنی“ والرافعی فی ”التدریب“ وآخرون ونقلوا المصنف راوی النوری ”فی تہذیب الاسامیٰ لغاری والحقین والاكثرین“

(تدریب الراوی، ص ۲۵۴)

محققین نے ترجیح اس کو دی ہے کہ اُن کا جابی نام عبد شمس اور اسلامی نام عبد الرحمن ہے، اگرچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ نے عبد اللہ بن عمرو کو ترجیح دی ہے، چنانچہ مستدرک میں حاکمؒ ابن اسحاق کے طریق سے خود حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں، قال حدثني بعض اصحابي عن ابي هريرة قال قال كان اسمي في الجاهلية عبد شمس بن صخر فسميت في الاسلام عبد الرحمن۔ اس روایت کی سند میں اگرچہ ایک شخص مجہول ہے لیکن یہ روایت دوسری روایات کے مقابلہ میں راجح ہے، بہر حال یہ اپنی کثرت ابو ہریرہؓ سے اس قدر مشہور ہوئے کہ اصل نام لوگوں کے ذہنوں سے محو ہو گیا،

اور ابو ہریرہؓ کثرت ہونے کی وجہ طبقات ابن سعدؒ کی ایک روایت میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے "قال كانت هيريرة صغيرة فكنت اذا كان الليل وضعتها في شجرة فنادا أصبحت اخذتها فلعبت بها فكنوني ابا هريرة۔"

اور امام ترمذیؒ نے بھی ابواب المناقبؒ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہو، "كنت ارض غنم اهل ركانت في هيرة صغيرة اضعبها بالليل في شجرة فاذا كان النهار ذهبت بها فكنوني ابا هريرة۔"

اور علامہ ابن عبد البرؒ نے "الاستيعاب" میں نقل کیا ہے کہ اُن کی یہ کثرت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی تھی، ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی قدیم کثرت کو برقرار رکھا ہوگا، علامہ سیوطیؒ نے "تدريج الراوي" نوع ۵۰ پر نقل کیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی کثرت پہلے "ابو الاسود" تھی،

ابو ہریرہؓ کے بارے میں دوسری بحث یہ ہے کہ یہ لفظ منصرفت ہے، یا غیر منصرفت، علماء کی زبانوں پر اس کا عدم انصراف معروف اور متداول ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ عدم انصراف محض اشتہار علی الاسناد کی وجہ سے ہے ورنہ قیاس کا تعاضل تاویہ تھا کہ یہ منصرفت ہوتا، کیونکہ اس میں صرف تائید ہے، علیت نہیں ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے، اور کہا ہے کہ اگرچہ ہر یہ بذات خود قلم نہیں ہے، لیکن ابوکامضان الیہ بننے کے بعد علیت پیدا ہو گئی ہے، اور ایسی صورت میں لفظ کا غیر منصرفت ہو جانا خلاف قیاس نہیں بلکہ موافق قیاس ہے، اور اہل عرب کا معمول یہ ہے کہ جب کسی مؤنث کو "ابن" یا "ابن" کا مصنف بنکر اس میں تخصیص پیدا کر دی جاتی ہے وہ اسے غیر منصرفت ہی پڑھتے ہیں، چنانچہ قیس بن ملحج

کا شعر ہے۔ ع

اقول وقد صلح ابن دایة غزوة و یبعد النوی لا اعطاک الشب

اس میں ابن دایہ کوئی کی کبست ہو، اور اسے غیر منصرف پڑھا گیا ہے، اسی طرح ابو صفہ کو بھی اہل عرب غیر منصرف پڑھتے ہیں،

قوله المسلم او المؤمن، اور بعض اوقات تردید یا تنزیع کے لئے ہوتا ہے، اور بعض اوقات راوی کا شک بیان کرنے کے لئے، دونوں میں امتیاز عبارت کے سیاق و سباق فرائض اور ذوق سے ہوتا ہے، علامہ نووی نے فرمایا کہ جس جگہ اَوْ شک کے لئے ہو اس کے بعد لفظ قَالَ بھی پڑھنا چاہئے، اس مقام پر اَوْ شک ہی کے لئے ہے،

قوله خرجت من وجه کل خطیئة، علامہ سیوطی وغیرہ نے یہاں یہ بحث چھیڑی ہے کہ خروج کا عمل تو جو اہل دراجسام کے لوازم میں سے ہے، اور ذنوب اور خطایا اعراض ہیں ان پر خروج کا اطلاق کیونکر ہو سکتا ہے، اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں،

علامہ سیوطی نے فرمایا کہ درحقیقت یہاں خروج کی نسبت گناہ کی طرف مجازی ہے، اور دراصل مراد یہ ہے کہ غفرت لہ کل خطیئة،

قاضی ابوبکر ابن عربی نے فرمایا کہ درحقیقت ”کل خطیئة“ سے پہلے ایک مضاف محذوٹ ہے اور تفسیریوں ہے ”خروج من وجهہ اشکل خطیئة“ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ لفظ لگ جاتا ہے، اس کے بعد وہ جتنے گناہ کرتا ہے ان لفظوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک مرحلہ میں یہ سیاہی ”رأی“ کی صورت اختیار کر لیتی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گناہوں کے کچھ آثار مرتبی بھی ہوتے ہیں، اس حدیث میں وضو کے ذریعہ ایسے ہی آثار کے خروج کا حکم لگایا گیا ہے،

لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم مشاہدہ جو ہمیں بیداری کے عالم میں آنکھوں سے نظر آتا ہے، اور ایک عالم مثال، عالم مشاہدہ میں جو چیزیں اعراض ہوتی ہیں وہ بسا اوقات عالم مثال میں جو اہل اور اجسام کی شکل خست یا کر لیتی ہیں، مثلاً اگر خواب میں کوئی دودھ دیکھے تو اس کی تعبیر علم ہے، جو حدیث سے بھی ثابت ہے، لہذا علم جو عالم مشاہدہ میں عرض تھا وہ عالم مثال میں ایک جو ہر بن گیا، اسی طرح تمام گناہوں کا حال ہے کہ وہ اگرچہ عالم مشاہدہ میں اعراض ہوں لیکن



عالم مثال میں ان میں سے ہر ایک کا جسم اور خاص شکل و صورت موجود ہو، حدیث میں خردج کا اطلاق اسی عالم مثال کی نسبت سے کیا گیا ہے، اس کی تائید بزرگان دین کے ان واقعات کا شفا سے بھی ہوتی ہے جن میں انھوں نے گناہوں کو مختلف جسمانی صورتوں میں دیکھا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں عالم مثال کی حقیقت پر مفصل بحث کی ہے،

اس حدیث سے متعلق دوسری بحث یہ ہو کہ اس حدیث میں وضو کے ذریعہ جن گناہوں کی معافی کا حکم لگایا گیا ہے ان سے مراد کون سے گناہ ہیں، صغیرہ یا کبیرہ؟ اکثر حضرات نے یہ منر یا پاک ان سے مراد صغائر ہیں، کیونکہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے، اور اس قسم کے اعمال پر جہاں بھی گناہوں کی معافی کا ذکر آیا ہے وہاں پر صغائر ہی مراد ہیں، بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے ”الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة مفاہات لساہینھن ما لم یغش الکبائر“ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر صرف صغائر مہلت ہوتے ہیں اور کبائر معاف نہیں ہوتے تو آخر میں ”حتی یمخرج نقیما من الذنوب“ کہنے کا کیا مطلب ہے؟

۱۷) کا ایک جواب تو حضرت گنگوہیؒ نے ”الکوکب الذری“ میں یہ دیا ہے کہ یہاں صغائر اور کبائر دونوں مراد ہیں اور اس طرح کہ یہ معروف قاعدہ ہے کہ جب اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو نادرۃ اشتقاق اس حکم کی علت اور اس کا مدار ہوا کرتا ہے، یہاں وضو کا حکم ”السماء“ یا ”الماء“ پر لگایا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ گناہوں کی معافی اس وقت ہوگی جبکہ انسان اسلام اور ایمان کے ساتھ یعنی اپنی تمام کوتاہیوں اور گناہوں پر اظہارِ ندامت اور توبہ کے ساتھ وضو کرنے آئے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں، اس کے صغائر اور کبائر دونوں معاف ہو جائیں گے لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر نو کبائر کی معافی توبہ کی وجہ سے ہونی نہ کہ وضو کی وجہ سے، پھر اس سے فضل وضو کیسے ثابت ہو گیا؟ اس لئے مولانا محمد نجفی صاحبؒ مرتب ”الکوکب الذری“ نے فرمایا کہ یہاں صرف صغائر مراد ہیں، اور ”حتی یمخرج نقیما من الذنوب“ اس نے کہا گیا ہے کہ ایک مسلمان سے یہ بات بعید ہو کہ وہ مرتکب کبائر ہو، حضرت شیخ الحدیثؒ نے بھی ”آئور دانش“ میں اسی سے ملتا جلتا جواب دیا ہے، بعض حضرات نے اس معاملہ میں توقف اور سکوت کو اسلم قرار دیا ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دراصل یہاں پکار الفاظ ہیں، جن کے درجات

مختلف ہیں ① ذنب ② خطیئہ ③ سیئہ ④ معصیہ، ان میں شدت کے اعتبار سے ترتیب  
یہی رہی ہے، کہ سب سے ہلکا درجہ ذنب ہے، پھر خطیئہ پھر سیئہ اور پھر معصیہ سب کے آخر میں  
ان میں سے صرف معصیت کبیرہ ہوتی ہے، باقی صفات میں داخل ہیں، اس حدیث میں خطیئہ  
اور ذنب کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، سیئہ اور معصیہ کا یہاں کوئی ذکر نہیں، اور یہ دونوں  
مسکوت عنہ کے درجہ میں ہیں، لہذا کبار کی معافی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، اور نقیاً من  
الذنب کا مطلب بھی یہی ہے کہ آدمی صفات سے پاک صاف ہو جاتا ہے،

قوله نظر الیہا بعینہ، اس روایت میں صرف عینیں کا ذکر ہے، لیکن دوسری  
روایات میں انف اور قم کا ذکر بھی آیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو سے ان کے گناہ  
بھی معاف ہو جاتے ہیں،

قوله مع الماء أو مع آخر قطر الماء، یہاں بھی اؤ تفکیک کے لئے ہے، لہذا اس  
کے بعد قال پڑھا جائے گا،

قوله قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح، اس حدیث پر امام ترمذی  
نے بیک وقت حسن اور صحیح دونوں الفاظ کا اطلاق کیا ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث  
میں امام ترمذی ایسا ہی کرتے ہیں، اس پر یہ اشکال معروف ہے کہ علم اصول حدیث کی رو  
سے حسن اور صحیح میں تباہی ہے، کیونکہ صحیح کی تعریف یہ ہے کہ "ما رواه العادل التام القبط  
من غیر انقطاع فی الاسناد ولا علۃ ولا تشنؤ".... اور حدیث حسن اس  
روایت کو کہتے ہیں جس میں صحیح کی اور تمام شرائط پائی جائیں، لیکن اس کا کوئی راوی تام القبط  
نہ ہو، اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی حدیث ایک وقت میں حسن اور صحیح نہیں ہو سکتی، پھر  
امام ترمذی نے ان دونوں کو کیسے جمع کر دیا؟

علماء نے اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے ہیں، جن کی تعداد تیرہ تک پہنچتی ہے  
ان میں سے چند اہم جوابات درج ذیل ہیں،

① حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے کہ یہاں حروف عطف محذوف ہو  
پھر اس حرف عطف کی تشریح میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں حرف  
"أو" محذوف ہو، گویا امام ترمذی کو شک ہو کہ اس حدیث کو صحیح یا حسن میں سے کس قسم  
میں داخل کیا جائے، لیکن یہ جواب اس لئے ضعیف ہے کہ امام ترمذی نے نہایت سطروں احادیث

کے بائے میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور ان کی جلالتِ شان سے یہ بات بعید ہے کہ ان سب احادیث کے بارے میں وہ شک اور تردد کا شکار ہوں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں ”و“ محذوف ہے، اور امام ترمذی کا منشاء یہ ہے کہ ”هَذَا الْحَدِيثُ حَسَنٌ مِنْ طَرِيقٍ وَصَحِيحٌ بِطَرِيقٍ آخَرَ“ لیکن اس جواب کی صحت اس پر موقوف ہے کہ جس حدیث کو بھی امام ترمذی نے ”حسن صحیح“ کہا ہو اس کے متعدد طرق ہوں،

(۲) بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ حسن سے حسن لڑا تا اور صحیح سے صحیح وغیرہ مراد ہے، اور یہ دونوں صحیح ہو سکتے ہیں، کیونکہ جرہ وایت کسی راوی کے نقصانِ ضبط کی بنا پر حسن لڑا تا ہو وہ اگر متعدد طرق سے آئے تو صحیح لغیرہ بن جاتی ہے، یہ جواب بہتر تھا، لیکن اس پر بھی وہی اشکال باقی رہتا ہے

(۳) حافظ عماد الدین ابن کثیرؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے ”حسن صحیح“ ایک مستقل مہطلح مقرر کی ہے، جو منزلة بین المنزلتین کے درجہ میں ہے، اور اس سے مراد وہ حدیث ہو جو صحیح سے نیچے اور حسن سے اوپر ہو، یہ جواب نسبت بہتر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی وہی اشکال ہے کہ امام ترمذیؒ نے بہت سی ایسی احادیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے، جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہیں، اور کسی حدیث کا صحیحین میں ہونا اس بات کی واضح علامت ہے کہ وہ صحیح کے معیار پر پوری اترتی ہے، پھر اُسے مرتبہ صحیح سے نیچے ”حسن صحیح“ قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ امام ترمذیؒ نے ہر جگہ صحیح کے ساتھ حسن کی قید لگائی ہے، اگر اس جواب کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک کوئی بھی حدیث صحیح نہ ہو، اور اس بات کا بعد ظاہر ہے،

(۴) ان تمام اجوبہ کے مقابلہ میں بہتر جواب علامہ ابن دقین العیذیؒ نے اپنی کتاب ”الاقتراح“ میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حسن اور صحیح کی مہطلح میں تباہی

نہیں، کیونکہ یہ قسمیں نہیں ہیں بلکہ یہ ادنیٰ اور اعلیٰ درجات کے نام ہیں، ادنیٰ درجہ حسن ہے اور اعلیٰ درجہ صحیح ہے، اور ہر اعلیٰ درجہ ادنیٰ درجہ کو شامل ہوتا ہے، اگر حدیث ضعیف نہ ہو تو وہ حسن ہو اور اگر اس میں صحیح کی شرائط بھی پائی جائیں تو وہ ساختہ میں صحیح بھی ہے، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، فکلی صحیح حسن و لا عکس، گویا حسن اور صحیح کے درمیان وہی نسبت ہے جو اصول فقہ میں ظاہر اور نص کے درمیان ہوتی ہے، یعنی عموم خصوص مطلق، فکلی نص ظاہر و لا عکس، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس جواب کو پسند فرمایا اور اختیار کیا ہے،

اس توجیہ کے بارے میں احقر کی گزارش یہ ہے کہ اس جواب کو اس وقت صحیح قرار دیا جاسکتا ہے جب یوں کہا جائے کہ حسن اور صحیح کے معاملہ میں امام ترمذیؒ کی یہ اپنی اصطلاح ہے، ورنہ جہاں تک اصول حدیث کے عام علماء کا تعلق ہے اگر ان کی اصطلاح کو اختیار کیا جائے گا تو یہ جواب صحیح نہیں بن سکتا، کیونکہ ان کے نزدیک حسن کی تعریف میں راوی کے منبط میں نقصان لازمی شرط ہے، اور اس کی موجودگی میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہو سکتی، لہذا دونوں میں تباہی کی نسبت ہے، ظاہر اور نص کی مثال بھی ان لوگوں کے مذہب پر درست ہو سکتی ہے جو ظاہر اور نص میں عموم خصوص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں، لیکن محققین کے نزدیک یہ مسلک درست نہیں، محقق بات یہ ہے کہ ظاہر اور نص، دونوں میں تباہی ہے، کیونکہ نص کے لئے سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے، اور ظاہر کے لئے عدم سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے حسن کی تعریف میں جمہور سے الگ ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، اگر یہ سارے حضرات علماء امام ترمذیؒ کی اس عبارت پر غور فرمائیے جو انھوں نے حسن کی تعریف میں لکھی ہے، تو شاید یہ اشکال ہی پیدا نہ ہوتا،

امام ترمذیؒ: کتاب العلل میں صفحہ ۵۶۵ پر تحریر فرمایا ہے کہ ”وماذا کنافی هذا الکتاب“ حدیث حسنہ فانما اردنا حسن (اسنادہ عندنا کل حدیث یروی فی اسنادہ من یتیم بالکذب ولا یكون الحدیث شاذاً ویروی من غیر وجہ نحو ذلك فهو عندنا حدیث حسن) امام ترمذیؒ کی اس تعریف کی رو سے حسن وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی یتیم بالکذب نہ ہو اور اس میں شذوذ نہ ہو، جمہور کی طرح وہ راوی کے حافظہ کے نقصان کو حسن کے لئے شرط قرار نہیں دیتے، لہذا اس تعریف کی رو سے حسن اور صحیح میں عام خاص کی

نسبت ہی نہ کہ تباہی کی، حسن عام ہے اور صحیح خاص، یعنی جس روایت پر امام ترمذیؒ کی حدیث حسن کی تعریف صادق آکر ہی ہو، اگر وہ ساتھ ہی تام الضبط افراد سے مروی ہو، اور اس میں کوئی ملت بھی نہ ہو تو وہ ساتھ ہی صحیح بھی ہوگی، اور اگر راوی تام الضبط نہ ہو یا اس کی روایت میں کوئی ملت پائی جا رہی ہو تو وہ صرف حسن ہوگی، صحیح نہیں، واللہ سبحانہ اعلم،

والصناجی هذا الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الخ "جامع ترمذی کا جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس کے مطابق اس عبارت سے امام ترمذیؒ کا منشاء یہ ہے کہ فضیلت و صلوٰۃ میں ایک حدیث حضرت صنابیؒ سے مروی ہے، اُن کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہو گیا ہے، کیونکہ رِوَاۃ حدیث میں صنابیؒ نام کے تین حضرات ہیں،

① عبد اللہ الصناجیؒ، یہ باتفاق صحابی ہیں، اور راجح قول کے مطابق حدیث فضیلؒ بطور انہی سے مروی ہے،

② ابو عبد اللہ الصناجیؒ، ان کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے، یہ مخضرمین میں سے ہیں یعنی حضور علیہ السلام کے ہم عصر ہیں، لیکن یہ جب حضور علیہ السلام کی زیارت کی نیت سے مدینہ طیبہ کی طرف چلے تو مقام ذوالحلیفہ پہنچ کر انھیں علم ہوا کہ صرف پانچ دن قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو چکی ہے، لہذا حضورؐ سے براہ راست اُن کا سامع ثابت نہیں اور انھوں نے جتنی مرفوع احادیث روایت کی ہیں، وہ سب مرسل ہیں، البتہ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے ان کا سامع ثابت ہے،

③ الصناج بن الاعصر الاحمسیؒ، یہ بھی باتفاق صحابی ہیں، اور ان کو بھی بعض اوقات صنابیؒ کہہ دیا جاتا ہے، امام ترمذیؒ کی اس تشریح کا منشاء یہ ہے کہ جس حدیث فضیلؒ بطور کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ پہلے صاحب یعنی عبد اللہ الصناجیؒ سے مروی ہے، امام مالکؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ فضیلؒ بطور کی حدیث کے راوی عبد اللہ الصناجیؒ ہیں،

لیکن امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اُن کا کہنا یہ ہے کہ عبد اللہ الصناجیؒ کے نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، صنابیؒ کا اطلاق صرف دو حضرات پر ہوتا ہے، ایک ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن عسیلہ، دوسرے صنابج ابن الاعصر احمسی، وہ فرماتے ہیں کہ دراصل فضیلؒ بطور کی حدیث کے راوی ابو عبد اللہ صنابیؒ ہیں نہ کہ عبد اللہؒ اس لئے یہ حدیث مرسل ہے، امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ دراصل امام مالکؒ سے وہم ہوا کہ

اور انھوں نے ابو عبد اللہ کے بجائے عبد اللہ صناجی کا نام ذکر کر دیا، گویا ان حضرات کے نزدیک نہ تو عبد اللہ صناجی کے نام کا کوئی راوی موجود ہے اور نہ یہ حدیث اس کے مسند میں ہے، جامع ترمذی کے بعض مصری نسخوں پر عبارت کچھ اس طرح لکھی ہوئی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ بھی امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کے ہم خیال ہیں، مصری نسخوں میں یہاں عبد اللہ صناجی کا کوئی ذکر نہیں، حضرت گنگوہیؒ نے اسی مصری نسخہ کو ترجیح دی ہے، تاکہ یہ امام بخاریؒ وغیرہ کے مطابق ہو جائے، لیکن دوسرے شراح نے جس میں حضرت شاہ صاحب وغیرہ بھی شامل ہیں اسی ہندوستانی نسخہ کو ترجیح دینے ہوئے کہا ہے کہ مصری نسخہ میں کاتب سے عبارت چھوٹ گئی ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے ”المثبت مقدم علی الثانی“ اس لئے حقیقت یہ ہے کہ امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے نقطہ نظر کی تردید کرنا چاہ رہے ہیں اور مؤرخان ابن حجرؒ وغیرہ نے دلائل کے ساتھ ثابت کیلئے کہ امام بخاریؒ کا اس معاملہ میں امام مالکؒ کی طرف وہم کی نسبت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ ان کی بنیاد اس بات پر ہے کہ عبد اللہ صناجی کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، حالانکہ یہ کہنا درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عبد اللہ صناجی اور ابو عبد اللہ صناجی دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں، دونوں سے روایتیں مروی ہیں، اور کتب رجال میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ موجود ہے، اور فضل طہوؒ والی روایت عبد اللہ صناجیؒ سے مروی ہے ابو عبد اللہ سے نہیں، لہذا یہ روایت مرسل بھی نہیں ہے، اس کے تفصیل دلائل حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کی ”اوجز المسالك“ میں دیکھ جاسکتے ہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاةِ الطَّهُورُ

محمود بن غیلان؛ تیسری صدی ہجری کے مشہور محدث ہیں، امام ابو داؤدؒ کے سوا تمام اصحاب صحاح نے ان سے روایتیں لی ہیں، باتفاق ثقہ ہیں، سفیان؛ اس نام کے دو بزرگ معروف ہیں، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ، اتفاق سے دونوں بزرگ ہم عصر ہیں، اور دونوں کے اساتذہ و تلامذہ میں بھی عموماً اشتراک پایا جاتا ہے، لہذا دونوں میں امتیاز صرف نسب یا نسبت سے ہوتا ہے، اور جہاں پر نسب یا نسبت موجود نہ ہو وہاں یہ فرق کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس سے کون مراد ہیں، چنانچہ

اس مقام پر بھی شراح اس کی تعبیر میں حیران رہے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سفیان ثوری مراد ہیں، اور اس کا پتہ حافظ جمال الدین زلیحیؒ کی کتاب "نسب الراہیہ فی تخریج احادیث الہدایہ" سے چلا، کیونکہ انھوں نے معجم طبرانی کے حوالہ سے یہی حدیث نقل کی ہے، اس میں سفیانؒ کے ساتھ صراحۃً "الثوری" کا لفظ مرقوم ہے، یہاں یہ واضح ہے کہ اس مقام پر سفیان کے بعد تحویل ہے، لیکن وہ لکھی ہوئی نہیں ہے؛ شاید جامع ترمذی کے ابتدائی کاتبوں میں سے کسی نے چھوڑ دی ہے، یہاں سفیانؒ مراد ہیں محمد بن بشرؒ، ان کا لقب ہند ہے، اور امام ترمذیؒ کہیں ان کا نام ذکر کرتے ہیں اور کہیں لقب، مشہور محدث ہیں، بعض لوگوں نے ان کی تضعیف کی ہے، لیکن وہ بلاشبہ غلط کر عبد الرحمنؒ، اس سے عبد الرحمن بن ہمدی مراد ہیں، جو امام حدیث ہیں، اور امام احمدؒ کا اُن کے بارے میں قول یہ ہے کہ عبد الرحمن کا کسی راوی سے روایت کرنا اس راوی کے ثقہ ہونے کی دلیل ہے،

محمد ابن الحنفیہؒ، حضرت علیؒ کے صاحبزادے ہیں، اور اپنی والدہ کی طسرت منسوب ہیں، بالافاق ثقہ ہیں،

عبد اللہ بن محمد بن عقیل دھو صدوق، محدثین کی اصطلاح میں صدوق الفاظ تعدیل میں سے ہے، لیکن یہ تعدیل کا، بچلا مرتبہ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ راوی متہم بالکذب نہیں، یعنی قولی اور عملی طور پر قوال ہے، البتہ حافظ میں کچھ نقص ہے، چنانچہ بعض راویوں کے بارے میں اس قسم کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں، صدوق لمدھام یا صدوق سوء الحفظ یا صدوق یخلط، اس کے علاوہ اس کے ساتھ "ثین الحدیث" اور "کیہ لین" جیسے الفاظ بھی جمع ہو جاتے ہیں، ان الفاظ تعدیل سے حدیث صحت کے مرتبہ سے گرجاتی ہے، البتہ سو پر حافظ شدید نہ ہو تو حسن ہو سکتی ہے،

قال محمد دھو مقارب الحدیث، اس کو بعض ناواقف لوگوں نے الفاظ جرح لے قال تحت السخاویؒ "قبول المعتمد بالکسر الفخ وسط لاینبی انی درجۃ السقوط ولا الجمال نہ ہو نوع مدح و محض طبایا و جمہین ابن الغریز کنذا، وابن دحیۃ و البطلوسی وابن رشید فی رحلۃ، قال و معناہ یقارب الناس فی حدیثہ و یقاربونہ ای لیس حدیثہ بشاذل و لا منکر، قال و ما یدلک علی ان مرادہم ہذا اللفظ ہذا المعنی ما قالہ الترمذی فی آخر باب من فضائل الجہاد من جامعہ و قد جزی لہ ذکر اسماعیل بن رافع فقال ضعف بعض اہل

الحدیث و کثرت محو اللفظ العجری بقولہ ثقہ مقارب الحدیث (تخالف الحدیث السخاویؒ) ۳۲۹/۱، المدینۃ النورۃ (م)

میں سے سمجھ لیا ہے، لیکن حقیقتاً یہ الفاظ تبدیل میں سے ہے، لیکن تبدیل کے لحاظ سے ہلکا لفظ ہی، حافظ عراقی نے اس لفظ کو تبدیل کے چھ مرتبہ میں سے شمار کیا ہے، اس لفظ کے معنی ہیں درمیانی حدیث والا بعض نے اس لفظ کو بکسر الراء ضبط کیا ہے، یعنی "مَقَارِبُ الْحَدِيثِ" اس صورت میں مطلب یہ ہو کہ "حدیثہ یقارب حدیث غیرہ" اور بعض نے بفتح الراء ضبط کیا ہے، یعنی "مَقَارِبُ الْحَدِيثِ" اس کا مطلب یہ ہو کہ "حدیث غیرہ یقارب حدیثہ" لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے، حافظ عراقی نے بفتح الراء اور بکسر الراء دونوں کو الگ الگ لفظ شمار کیا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "الفیہ" میں لکھتے ہیں :-

صالح الحدیث او مقاریرہ : جیداً حسنہ معتار بہ  
حدیث کے متن پر پوری تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی،

## بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

عن شعبۃ، یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں، اپنے زمانے میں "امیر المؤمنین فی الحدیث" کہلاتے تھے، جرح و تعدیل کے باب میں سب سے پہلے انھوں نے کلام کیا، امام بخاری فرماتے ہیں :  
"ولا شعبۃ لماعرف الحدیث فی العراق"

عبد العزیز بن مہیب، تابعی ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

أذا دخل الخلاء، اس سے مراد بیت الخلاء ہے، خلا کے لفظی معنی تہنائی کی جگہ یا خالی جگہ کے ہیں، چونکہ ایسے مقامات قضاء حاجت کے لئے مستعمل ہوتے تھے، اس لئے اس لفظ کے معنی ہو گئے قضاء حاجت کی جگہ، عربی زبان میں اس معنی میں بہت سے الفاظ مستعمل ہیں، احادیث میں بھی "الخلاء" کے علاوہ اس کے لئے "کنیف"، "خث"، "مرحاض"، "مذہب"، "منعم" کے الفاظ مستعمل ہیں، درحقیقت یہ سب کنایات ہیں، آجکل اہل مصر اس کو بیت الادب اور "بیت الطہارۃ" کہتے ہیں، اور اہل حجاز اسے "مستراح" کہتے ہیں،

اعوذ باللہ من الخبث والخبیث او الخبث والخبایش، راوی کو یہاں شک ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے والخبیث کا لفظ استعمال فرمایا یا خبایش کا، لیکن حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ راوی کا یہ شک درست نہیں، صحیح روایت "الخبایش" والی ہو جیسا کہ آئندہ روایت میں حماد بن زید کے طریق سے اس کی صراحت موجود ہے، لہذا مسنون دعا یہ ہو،



اللَّهُمَّ اِنِ اعُوْذُ بِكَ مِنَ الْغَيْثِ وَالْخَبَاثَاتِ

پھر حجابت کے بارے میں اتفاق ہو کر یہ جیشتہ کی جمع ہے، اور اس سے مراد مؤنث شیاطین ہیں، البتہ ”الغیث“ کے بارے میں اختلاف ہو، علامہ خطابیؒ اصلاح خطا المحدثین میں فرماتے ہیں کہ اصحاب حدیث لفظ غیث کو بسکون الباء روایت کرتے ہیں، اور علامہ ابو عبدہؒ نے بھی اس لفظ کو اسی طرح نقل کیا ہے، حالانکہ درحقیقت یہ لفظ بار کے ضمہ کے ساتھ ہے، یعنی غیث جو کہ غیث کی جمع ہے، اور غیث بسکون الباء تو مصدر ہے، لیکن احقر کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کو دو دونوں طریقے سے پڑھنا درست ہے، البتہ اگر اس لفظ کو ساکن الباء پڑھا جائے تب بھی یہ غیث کی جمع ہوگی، کیونکہ اہل عرب فَعْل کے وزن پر آنے والی جمع کو بجز ث بسکون بعین پڑھتے ہیں، بہر حال ”جث“ اور ”جثا“ سے شیاطین مراد ہیں، جث سے ذکر اور جثا سے اناث،

دخول بیت الخلاء کے وقت شیاطین سے استعاذہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اور اس جیسے دوسرے گندگی کے مقامات شیاطین کے مراکز ہوتے ہیں، اور قضاء حاجت کے وقت انسانوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کشف عورت کے وقت شیاطین انسانوں سے کھیلے ہیں، حضرت سعد بن عبادہؓ کی وفات اسی طرح واقع ہوئی کہ وہ قضاء حاجت کے لئے گئے پھر بعد میں وہیں مردہ پائے گئے، اُس وقت ایک پُر اسرار آواز سنی گئی، جیسے کوئی یہ شعر پڑھ رہا ہو!

قَتَلْنَا سَيِّدَ الْخَرْجِ - رَجَّحَ سَعْدُ بْنُ عَبْدَةَ وَ رَمَيْنَاهُ بِسَهْمَيْنِ فَلَمْ يَخْطُ فَوْادًا

معلوم ہو کہ یہ ایک جتنی کی آواز تھی جس نے حضرت سعدؓ کو قتل کیا تھا،

پھر اس میں یہ کلام ہوا ہے کہ یہ دعا کس وقت پڑھنی چاہئے، بعض حضرات نے فرمایا کہ جس وقت ذباب الی الخلاء کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے، اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر

لے قال الخطابی فی اصلاح خطأ المحدثین، قال ابن الاعرابی اصل الغیث فی کلام العرب المکر وہ فان کان من الکلام فهو یختتم وان کان من الملل فهو الکفر وان کان من الطعام فهو الحرام وان کان من البشراب فهو العنار و اصلاح خطأ المحدثین الخطابی ص ۹ و لجنة التوبة السوریة بالقاهرة ۱۳۵۵ھ ص ۱۲

لے محمد بن سیرین قال، بینما سعد بن عبادہ قاتل فوات فبکته و فی نسخة قتلته الجن۔ قتلنا سید الخرج الخ اخرہ المحدث بن ابی اسامة المطالب العالیة ۱۸/۱، و فی حاشیئہ، عوادہ البیہی للطبرانی و قال ابن سیرین لم یدرک سعد بن عبادہ ۱/۶۰۶-۱۲

انسان گھر میں ہو تو قبیل دخول الخلاء اور اگر صحرا میں ہو تو قبیل کشف العورة پڑھنی چاہئے، جہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خلا میں داخل ہو گیا اور دعاء نہیں پڑھی تو پھر زبان سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے، لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کشف سے پہلے دخول خلا کے بعد بھی پڑھ لینی چاہئے امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں "اذ دخل الخلاء قال" کے الفاظ آئے ہیں جن سے متبادریں ہیں کہ دخول خلا کے بعد بھی دعاء پڑھی جاسکتی ہے، جہور کے نزدیک "اذ دخل الخلاء" "اذ اراد ان يدخل الخلاء" کے معنی میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث "الادب المفرد" میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے "قال حدثنا ابو النعمان ثنا سعيد بن زيد ثنا عبد العزيز بن صهيب في انش قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يدخل الخلاء قال اللهم اني اعوذ بك الله" اس کے علاوہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی مامور بہ اذائے کے ساتھ متعلق کیا جائے تو اس کی تیسویں ہوتی ہیں :-

① مامور بہ کی ادائیگی اذائے کے دخول سے پہلے واجب ہو، جیسے "إِذَا أَتَيْتُمُ إِلَى الصَّلَاةِ فَاسْتَمِعُوا وَمِنْكُمْ هُكْمُ"

② مامور بہ کی ادائیگی دخول اذائے کے ساتھ ساتھ واجب ہو، جیسے "إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ" یا "إِذَا قُرِئَتْ فَخَرَسُوا"

③ مامور بہ کی ادائیگی دخول اذائے کے بعد ہو، جیسے "إِذَا أَحَلَّتُمْ فَأَصْطَادُوا" امام مالکؒ یہاں اگرچہ تیسرے معنی کو لیتے ہیں، لیکن جہور پہلے معنی کو لیتے ہیں اور اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ بیت الخلاء گندگی اور ناپاکی کا مقام ہے وہاں جا کر ذکر و دعاء اور استعاذہ ادب کے خلاف ہے،

امام مالکؒ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "کات رسول الله صلى الله عليه وسلم يذکر الله عز وجل على كل أحيانه را بودا و کتاب الطهارة باب في الرجل يذکر الله تعالى على غير طهر، لیکن یہ استدلال بہت کمزور ہے، کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشف عورة کے بعد بھی دعاء کا پڑھنا جائز ہونا چاہئے، حالانکہ امام مالکؒ بھی اس کے قائل نہیں، معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں، یا تو اس میں کلمہ کا لفظ "و اوقیت من کل شیء" کی قبیل سے ہے،

اور لفظ "کل" اکثر کے معنی میں آیا ہے، یا پھر ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے، اور لفظ "ذکر" ذکر سانی کے بجائے محض یاد کرنے کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، ایک حماسی شاعر کہتا ہے:

ذکرتک والخطی یخطر بیننا ۛ وقد عملت منا المثقفة السمر  
شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث اذکار متواردہ پر محمول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص نماز  
مواقع اور اوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، لہذا مطلب یہ ہو کہ آپ اپنے  
شب و روز کی ہر مصروفیت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے،

وحدیث زید بن ارقم فی اسنادہ اضطراب، اضطراب کے لفظی معنی حرکت  
کے ہیں، پھر یہ لفظ اختلاف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور اصول حدیث کی اصطلاح میں  
اضطراب کا مطلب یہ ہو کہ کسی حدیث کی روایت میں راویوں کا اختلاف واقع ہو جائے اور یہ  
چیز حدیث کو ضعیف بنا دیتی ہے، اگر راویوں کا اختلاف سند میں ہو تو اضطراب فی الاسناد  
کہلاتا ہے، اور اگر اضطراب متن میں ہو تو اضطراب فی المتن کہلاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر  
اضطراب کو رفع کیا جاسکتا ہو تو رفع ہونے کے بعد حدیث مضطرب صحیح ہو جاتی ہے، اور اگر اضطراب  
رفع نہ ہو سکے تو وہ حدیث ضعیف اور ناقابل استندال ہوتی ہے،

پھر اضطراب کو رفع کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ روایتوں میں تطبیق دی جائے  
اور دوسری یہ کہ کسی ایک روایت کو صحیح یا راجح قرار دے کر باقی روایتوں کو غلط یا مرجوح قرار  
دیدیا جائے، علامہ سیوطیؒ نے "تذریب الراوی" (۱۶۹) میں اور حافظ ابن صلاح نے مقدمہ  
(۸۴ فورع ۱۹) میں اور حافظ سخا درج نے فتح المخیث (۱/۲۳۳) میں لکھا ہے کہ اضطراب کی صورت  
میں کسی ایک روایت کو اس کے راوی کے احفظ ہونے یا مروی عمدہ کے ساتھ زیادہ طویل صحبت  
رکھنے کی بنا پر ترجیح دیدی جائے تو اضطراب رفع ہو جاتا ہے،

امام ترمذیؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ کی جس روایت کی طرف وہ فی الباب میں اشارہ  
فرمایا ہے، اور اس کا اضطراب ذکر کیا ہے وہ ابوداؤد وغیرہ میں مروی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں

لہ قال العراقی فی "الفیئۃ" مضطرب الحدیث ما قد وردا + مختلفا من واحد فأزیلا  
فی متن او فی سند ان رتفع + فیہ تساوی الخلفا ما ان رتفع  
بعض الوجہ لم یکن مضطربا + والحکم للراجح ما وجبا ۱۲

”ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبث والنبات“ (الموطأ ج ۱ ص ۲۰۲) کتاب الطہارۃ باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء

حضرت زید بن ارقمؓ کی مذکورہ حدیث میں امام ترمذیؒ نے جس اضطرابؓ کا ذکر کیا ہے اسے سمجھنے کے لئے یہ پہلے ذہن نشین کر لیجئے کہ حضرت قتادہؓ اس حدیث کے مدارالاسناد ہیں ان سے ان کے چار شاگردوں نے یہ حدیث روایت کی ہے، اور چاروں کے طریق روایت میں اختلاف ہے، وہ کچھ طریقے یہ ہیں:-

① هشام الدستوائی عن قتادہ عن زید بن ارقم،

② سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ عن القاسم بن عوف الشیبانی عن زید بن ارقم،

③ شعبہ عن قتادہ عن النضر بن انس عن زید بن ارقم،

④ معمر عن قتادہ عن النضر بن انس عن ابیہ انس،

اس طرح اس روایت کی سند میں تین اضطرابؓ پائے جاتے ہیں،

پہلا اضطرابؓ یہ ہے کہ قتادہؓ اور صحابیؓ کے درمیان کوئی واسطہ ہے یا نہیں؟ هشام

کی روایت میں کوئی واسطہ نہیں، باقی تینوں کی روایت میں واسطہ موجود ہے،

دوسرا اضطرابؓ اس میں ہے کہ اگر قتادہؓ اور صحابیؓ کے درمیان کوئی واسطہ ہے تو وہ

کونسا ہے، سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں وہ واسطہ قاسم بن عوف الشیبانی ہیں اور شعبہ

اور معمر کی روایت میں واسطہ نضر بن انس ہیں،

تیسرا اضطرابؓ اس میں ہے کہ صحابیؓ کون ہیں، معمر کی روایت میں صحابیؓ حضرت انسؓ

ہیں اور باقی تینوں کی روایت میں حضرت زید بن ارقمؓ ہیں، یہ کُل تین اضطرابات ہوئے،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے ان اضطرابات کے بارے میں سوال

کیا تو امام بخاریؒ نے فرمایا کہ ”یحتمل ان یکون قتادہ رضی عنہما جہیقا“، یہ تو ظاہر ہے

کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس اضطراب کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے لیکن

اس سے کون کون سا اضطراب کس طرح رفع ہوا، اس کی تشریح میں شراح حیران رہے ہیں

اس تشریح کا مدار اس بات پر ہے کہ ”عنہما“ کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

محشی نے اس ضمیر کا مرجع حضرت زید بن ارقمؓ اور نضر بن انسؓ کو قرار دیا ہے، اور اس

بات کی کوشش کی ہے کہ امام بخاریؒ کے اس قول سے تینوں اضطرابات رفع ہو جائیں اور

وہ اس طرح کہ امام بخاریؒ نے ان تمام روایات کو صحیح قرار دیا ہے اور ان میں تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ یہ ممکن ہو کہ قتادہؒ نے یہ حدیث حضرت زید بن ارقمؒ سے بھی روایت کی ہو خواہ بلا واسطہ، کما فی مایۃ هشام یا بلا واسطہ کما فی مایۃ سعید و شعبۃ، اور حضرت نضر بن انسؒ سے بھی روایت کی ہو خواہ عن زید بن ارقمؒ کما فی مایۃ شعبۃ یا عن ابیہ انسؒ کما فی مایۃ معمر، حضرت گنگوہیؒ کا میلان بھی اسی توجیہ کی جانب ہے، اس توجیہ کے مطابق چاروں روایات صحیح ہو جاتی ہیں، اور تینوں مضطرابات میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے،

امام بخاریؒ کے اس قول کی دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ ”عنہما“ کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوف اور زید بن ارقمؒ ہیں، اس توجیہ کا حاصل یہ ہو کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف پہلے مضطراب کو رفع کیا ہے جو ہشام اور سعید کے درمیان واقع ہوا ہو، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ قتادہؒ نے یہ روایت براہ راست حضرت زیدؒ سے سنی جسے ہشام کے سامنے بیان کر دیا، اور قتادہؒ نے یہی روایت قاسم بن عوفؒ کے واسطے سے بھی سنی جسے سعید کے سامنے بیان کر دیا، باقی دوسرے اور تیسرے مضطراب کا جواب امام بخاریؒ نے نہیں دیا، کیونکہ اس کی تطبیق انھیں مستحضر نہیں تھی،

تیسری توجیہ امام بخاریؒ کے اس قول کی حضرت شاہ صاحبؒ نے کی ہے، اور وہ یہ کہ ”عنہما“ کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوفؒ اور نضر بن انسؒ ہیں، امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف اس دوسرے اختلاف میں تطبیق پیدا کی ہے جو سعید اور شعبہ کے درمیان واقع ہوا، یعنی قتادہؒ اور حضرت زید بن ارقمؒ کے درمیان واسطہ کون ہے؟ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ قتادہؒ نے حضرت زید بن ارقمؒ کی یہ حدیث ایک مرتبہ قاسم بن عوفؒ سے سنی ہو، جسے سعید نے روایت کیا، اور ایک مرتبہ نضر بن انسؒ سے سنی ہو جسے شعبہ نے روایت کیا، رہا پہلا اختلاف سو اس میں تطبیق پیدا کرنے کی ضرورت اس لئے نہیں تھی کہ اس میں ہشام کی روایت غلط ہو، کیونکہ حضرت قتادہؒ کا سماع حضرت انسؒ کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں، کما مخرجہ الحاکم فی معرفۃ علوم الحدیث، اور جب سماع ثابت نہیں تو بلا واسطہ روایت کرنے کا احتمال ہی نہیں،

رہا تیسرا مضطراب سو اس میں معمر کی روایت غلط ہے، اور ان سے دم ہوا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ نے مراحۃً لکھا ہے کہ ”حدیث معمر عن النضر بن انسؒ فی ہذا وہم“ جب ثابت

ہو گیا کہ ہشام اور معروذوں کی روایتیں غلط ہیں تو پہلا اور تیسرا اضطراب خود بخود ختم ہو گیا، آگے  
 کہ ایک شخص کو ترجیح ہو جائے تو اضطراب باقی نہیں رہتا، اب صرف دوسرا اضطراب باقی رہ گیا تھا امام  
 بخاریؒ نے اس کو دور کر دیا۔

یہ تیسری توجیہ کئی اعتبار سے راجح معلوم ہوتی تھی، لیکن بعد میں احقر کو ایک ایسی دلیل مل گئی  
 جس کی وجہ سے یہ توجیہ تقریباً یقینی طور پر متعین ہو جاتی ہے، او پہلی دونوں توجیہات غلط ثابت  
 ہوتی ہیں، اور وہ یہ کہ ابن حبان اپنی صحیح میں یہی روایت خود شعبہ ہی سے دو طریق سے نقل کرتے ہیں  
 "قال اخبرنا محمد بن اسحاق بن سعيد السعدي ناعلي بن خشرم انبا ناعيسى بن  
 يونس عن شعبة عن قتادة عن القاسم الشيباني عن زيد بن ارقم" الخ، اس کے بعد  
 ابن حبان دوسرا طریق نقل کرتے ہیں: "انا عمر بن محمد الهمداني نا محمد بن عبد الله الاعلى  
 نا خالد بن الحارث عن شعبة عن قتادة قال سمعت النضر بن انس يحدث عن زيد  
 بن ارقم قال كرهنا نحوه" (ذکرھا الھدشی فی مواضع الظن ان ابی زوائد ابن حبان ص ۱۲۱)  
 (الروضة مشرق) اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ اور سعید کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں  
 ہے، کیونکہ خود شعبہ بھی سعید کی طرح قاسم بن عوف سے روایت کرتے ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ کی مذکورہ توجیہ اور تمام باتیں تو صحیح اور قابل فہم ہیں، لیکن ایک بات  
 محل نظر ہے، اور وہ یہ کہ ہشام کی طرف قطعی طور پر غلطی کی نسبت کرنا مشکل ہے، کیونکہ یہ ہو سکتا کہ  
 کہ کسی وقت خود قتادہ نے اس روایت کو زید بن ارقم سے مرسل نقل کیا ہو، جسے ہشام نے منکر  
 روایت کر دیا ہو، البتہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہشام کی روایت سعید اور شعبہ کے مقابلہ میں مزوج ہو،  
 بہر حال یہ تینوں اضطرابات مختلف طریقوں سے رفع ہو گئے، پہلا اضطراب ہشام کی روایت کو غلط  
 یا مزوج قرار دے کر، دوسرا اضطراب تطبیق پیدا کر کے تیسرا اضطراب معمر کی روایت کو غلط قرار دے کر،  
 اب یہ روایت قابل استدلال ہے، واللہ سحاۃ اعلم،

## بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَخْرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

حدیثنا محمد بن حمید بن اسماعیل، اس حدیث کے بیان میں جامع ترمذی  
 کے نسخے مختلف ہیں، ہمارے تمام ہندی نسخوں میں سند اسی طرح مذکور ہے، لیکن قاضی ابو بکر  
 بن العربیؒ نے "عارضة الاحوذی" کے متن میں یہ سند اس طرح نقل کی ہے: حدیثنا محمد



(۴) مصدر اپنے مفعول کی طرف بلا واسطہ حروف جر مسنن ہو، جیسے؛ معاذ اللہ، سبحان اللہ معلوم ہوا کہ غُضْرُ اُنْكَ کا عامل بھی دُجْر یا مَحْذُور ہے، کیونکہ یہ بھی دوسری صورت میں داخل ہے، پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ خروج من الخلاء کے وقت مغفرت کا کیا موقع ہے؟ اس کے دسیوں جوابات دیئے گئے ہیں جن میں سے زیادہ بہتر اور مشہور یہ ہیں:-

① ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر فرماتے رہتے تھے، لیکن غلاب میں ذکر لسانی کا سلسلہ منقطع رہتا تھا، اس انقطاع ذکر لسانی پر آپ نے استغفار فرمایا،

② دوسرا جواب حضرت گنگوہیؒ نے یہ دیا ہے کہ قضاء حاجت کے وقت انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے، اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ان ظاہری نجاستوں کو دیکھ کر انسان کو اپنی باطنی نجاستوں کا استحضار کرنا چاہئے، اور ظاہر ہے کہ یہ استحضار استغفار کا موجب ہوگا، اس لئے ”غُضْرُ اُنْكَ“ کہنے کی تعلیم دی گئی،

③ تیسرا جواب حضرت مولانا خلیل احمد صاحب ہمارے پوریؒ نے ”بذل الجود“ (ص ۲۰ ج ۱) میں یہ دیا ہے کہ فضیلت کا انسان کے جسم سے نکل جانا اس کی محنت و زندگی کے لئے اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، یہ استغفار اس لئے رکھا گیا ہے کہ انسان اس نعمت کا حق شکر ادا نہیں کر سکتا،

④ چوتھا جواب علامہ مغربیؒ نے ابوداؤد کی شرح میں لکھا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کو دنیا میں سب سے پہلے قضا، حاجت کا اتفاق ہوا تو اس کی راحۃ کریمہ کو انھوں نے اپنے اکل و جود کی خواہش سمجھا، اور اپنی کوتاہی کا استحضار کر کے مغفرت طلب کی، پھر یہ سلسلہ اُن کی اولاد میں بھی جاری رہا، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ علامہ مغربیؒ کے نقل پر اعتماد نہیں، کیونکہ وہ رطب و یابس صحیح کر دیتے ہیں،

⑤ سب سے بہتر توجیہ حضرت مولانا بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے معارف مستن میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ ”غُضْرُ اُنْكَ“ درحقیقت شکر کے مفہوم میں آیا ہے، سیبویہ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ اہل عرب کے یہاں یہ محاورہ معروف ہے ”غُضْرُ اُنْكَ لَا كُفْرَ اُنْكَ“ اس محاورہ میں لفظ ”غُضْرُ اُنْكَ“ شکر کے معنی میں آیا ہے، جیسے ”کُفْرُ اُنْكَ“ کے مقابل سے معلوم ہوا، اس لئے یہاں بھی یہی معنی مراد لئے جائیں، قویات صاف ہو جاتی ہے، اس جواب کی تائید اس بات سے ہوتی کہ ابن ماجہ (ص ۲۶) ابوداؤد (ص ۲۸) و مسند ماہب (باب ما یقول اذا خرج من الخلاء)



میں حضرت انسؓ سے اور نسائی میں حضرت ابو ذرؓ سے خرّیج من الخلاء کے وقت یہ دعا منقول ہو:  
 ”الحمد لله الذی اذهب عني الاذى وعافاني“

حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے یہاں ایک دوسرا سوال یہ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے، نیز آپ کے لئے ”ما تقدّم وما تأخر“ کی معافی کا اعلان کیا گیا تھا، پھر آپ کو استغفار کی کیا ضرورت تھی؟ اگر ”غفر انک“ کو شکر کے مفہوم میں لیا جائے تو یہ سوال بھی باقی نہیں رہتا اور جو لوگ اسے استغفار پر ہی محمول کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار مغفرت عامہ کے اعلان سے پہلے تھا، یا پھر آپ تعلیم امت کے لئے ایسا کرتے تھے، اور بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات میں ہر لحظہ ترقی ہوتی رہتی تھی، جب آپ ترقی کا کوئی اگلا درجہ طے فرماتے تو سابقہ درجات تقصیر معلوم ہوتے تھے، آپ اس سے استغفار فرماتے تھے،

بہر صورت خرّیج من الخلاء کے وقت ”غفر انک“ کہنا مسنون ہے، اور ابن ماجہ وغیرہ کی روایتوں میں ”الحمد لله الذی اذهب عني الاذى وعافاني“ کے الفاظ آئے ہیں، لہذا اگر دونوں میں تطبیق یہ ہو کہ کبھی آپ یہ دعا پڑھتے تھے اور کبھی وہ علماء نے فرمایا کہ دونوں کو جمع کر لینا بہتر ہے،

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ شریعت میں خاص خاص مواقع پر جو دعائیں اور اذکار منقول ہیں اُن کو مصطلح میں احوال متوارہ کے اذکار کہا جاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ”حجۃ المذابحہ“ میں لکھا ہے کہ دراصل انسان کا فریضہ تو یہ ہے کہ وہ ہر وقت ذکر الہی میں مشغول رہے، لیکن انسان اس سے عاجز ہے، اس لئے کبھی کبھی ذکر کر لینا اس فریضہ کو ادا کر سکتا ہے، لیکن عموماً اس سے غفلت ہو جاتی ہے، شریعت نے احوال متوارہ کی دعائیں اس لئے مقرر کر دی ہیں کہ اس غفلت کا سدّ باب ہو سکے،

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ احوال متوارہ میں دعا کے وقت ہاتھ اٹھانا خلافت سنت ہے، رفع الیدین عند التّعاہ صرت احوال غیر متوارہ کے ساتھ مخصوص ہے،

قال ابو عیسیٰ ہذا احادیث حسن غریب؛ امام ترمذیؒ بکثرت حسن اور غریب کو جمع کرتے ہیں، جمہور کے نزدیک حسن اور غریب کی جو تعریفیں مشہور ہیں اُن کی رو سے اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک دونوں میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ حدیث کے

حسن ہونے کا تعلق راوی کے حفظ اور عدالت سے ہے اور غریب کا تعلق راوی کے منفرد ہونے سے  
 لہذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لیکن امام ترمذیؒ کے قول میں اشکال اس لئے پیدا ہو گیا کہ انھوں نے  
 حدیث حسن کی جو تعریف کتاب لعل میں ذکر کی ہے، وہ جمہور کی تعریف سے مختلف ہے، امام  
 ترمذیؒ نے حسن کی یہ تعریف کی ہے ”کل حدیث یروى لایکون فی اسنادہ من یتہم  
 بالکذب ولا یكون الحدیث شاذاً او یروى من غیر وجه نحو ذالک فهو عندنا  
 حدیث حسن“ اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حدیث حسن ہونے کے لئے تعدد  
 طرق ضروری ہے، دوسری طرف غریب کی تعریف انھوں نے اس طرح کی ہے ”کل حدیث  
 یروى ولا یروى الا من وجہ واحد“ اس کا تقاضا یہ ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن اور  
 غریب میں منافات ہے، اس لئے یہ اشکال پیدا ہوا کہ امام ترمذیؒ ”هذا حدیث حسن غریب“  
 کیوں کہتے ہیں؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں؛

بعض علماء نے یہ جواب دیا کہ بعض مرتبہ پوری سند میں تقریباً کسی ایک راوی کا ہوتا ہو  
 جسے مدار اسناد کہتے ہیں، مدار اسناد چونکہ ایک ہی راوی ہے، اس لئے اس حدیث کو غریب کہہ دیا گیا  
 اور مدار اسناد سے پہلے چونکہ متعدد طرق سے مروی ہو اس لئے اسے حسن کہہ دیا گیا، لیکن یہ جواب  
 ضعیف ہو، اس لئے کہ اس طرح تو ہر غریب حدیث حسن ہو سکتی ہے، کیونکہ کہیں نہ کہیں پہنچ کر  
 تو طرق متعدد ہو ہی جاتے ہیں،

اس لئے حافظ ابن حجرؒ نے شرح منجیہ میں دوسرا جواب دیا ہے کہ امام ترمذیؒ نے کتاب لعل  
 میں حسن کی جو تعریف کی ہے وہ صرف اسی حدیث حسن کی تعریف ہے، جس کے ساتھ غریب کا لفظ  
 نہ ہو، اور جہاں امام ترمذیؒ حسن غریب کہتے ہیں وہاں جمہور کی اصطلاح کا حسن مراد لیتے ہیں، نہ کہ اپنی  
 اصطلاح کا، اور جمہور کی اصطلاح میں حسن غریب کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے،

اور حافظ ابن صلاح نے اپنے مقدمہ میں ایک تیسرا جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ  
 نے کتاب لعل میں حسن بغیرہ کی تعریف کی ہے، اور جس جگہ وہ حسن کے ساتھ غریب کو جمع کرتے  
 ہیں وہاں حسن سے حسن لذاتہ مراد ہوتا ہے،

لیکن یہ سارے جوابات بعید معلوم ہوتے ہیں، سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے  
 دیا، وہ فرماتے ہیں کہ اگر امام ترمذیؒ ہی کتاب لعل والی عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس حشر  
 کا جواب خود بخود نکل آتا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کتاب لعل میں لکھتے ہیں ”وماذکونانی هذا“

الکتاب حدیث غریب فان اهل الحديث يستغربون الحديث لمعنی، ورتب حدیث  
 یكون غریبا لا یروى الا من وجه واحد“ پھر اس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں:-  
 ”ورب حدیث انما یستغرب لزیادة تكون فی الحدیث“ پھر اس کی مثال دینے کے بعد  
 فرماتے ہیں ”رب حدیث یروی من اوجه کثیرة وانما یستغرب لعالی الاسناد“  
 اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کے غریب ہونے کی تین صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ اس کا  
 مدار واقعہ ایک ہی راوی پر ہو، اور اس کے سوال سے کوئی روایت نہ کرتا ہو، یہ قسم تو امام ترمذی کی  
 کی اصطلاح کے مطابق حسن کے ساتھ جمع نہیں ہوتی، حدیث کے غریب ہونے کی دوسری صورت  
 یہ ہے کہ حدیث مجموعی طور پر تو بہت سے راویوں سے اور متعدد طرق سے مروی ہو، لیکن ان میں  
 سے کسی طریق میں متن کے اندر کوئی ایسی زیادتی پائی جا رہی ہو جو دوسرے کسی طریق میں نہ ہو، ایسی  
 صورت میں اصل حدیث تو غریب نہیں ہوتی لیکن جس طریق میں زیادتی پائی جا رہی ہے اس کو زیادتی  
 کی وجہ سے غریب کہہ دیتے ہیں، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہو  
 لیکن کسی ایک طریق میں سند کے اندر کوئی زیادتی پائی جا رہی ہو تو وہ طریق غریب ہوتا ہے، اور اسناد کی  
 تبدیلی کی وجہ سے اس حدیث کو غریب کہہ دیتے ہیں،

اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذی ”جہاں حسن کو غریب کے ساتھ جمع  
 کرتے ہیں وہاں غریب سے مراد آخری دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی اصل حدیث متعدد طرق سے  
 مروی ہونے کی بنا پر حسن ہوتی ہے، لیکن مسند یا متن میں کوئی تفرّد آجاتا ہے جس کی بنا پر  
 امام ترمذی اس کو ساتھ ساتھ غریب بھی کہہ دیتے ہیں،

ولا یحذف فی ہذا الباب الا حدیث عاشقة ر

امام ترمذی کا یہ قول محل نظر ہے، اس لئے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے  
 علاوہ پانچ اور حدیثیں مروی ہیں۔

بلکہ پانچ سے زائد چنانچہ ابن ہشام نے عمل الیوم واللیلہ ص ۷ باب ما یقول اذا خرج من الخلاء کے تحت  
 حضرت انس بن مالک کی روایت نقل کی ہے، ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال لعمرئہ  
 الذی احسن الی فی اولہ وآخرہ“ اگرچہ اوپر ابن ماجہ کے حوالہ سے حضرت انسؓ ہی کی ایک روایت کر کے جا چکی ہو اور  
 آگے بھی آ رہی ہو لیکن چونکہ اس کے الفاظ میں اور اس حدیث کے الفاظ میں فرق واضح ہے اس لئے مذکورہ  
 حدیث مستقل شارح کی جاسکتی ہے، مرتبہ عنی عنہ

① ابن ماجہ میں حضرت انسؓ کی روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خروج من الخلاء کے وقت یہ دعا پڑھتے تھے: ”الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني“ (ص ۲۶، باب الطهارة، باب ما يقول اذا خرج من الخلاء)

② ابن السنی کی عمل اليوم واللیلة ص، باب ما يقول اذا خرج من الخلاء کے تحت حضرت ابو زرہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن الاذى وعافاني،

③ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۵۰) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دعا پڑھنا منقول ہے: ”الحمد لله الذي اخرج عني ما يؤذيي وامسك علي ما ينفعني“ (كتاب الطهارة باب الاستنجاء)

④ ابن الجوزیؒ نے کتاب لعل میں یہی الفاظ حضرت ہسل بن خثیمہ کی روایت سے نقل کئے ہیں،

⑤ عمل اليوم واللیلة باب ما يقول اذا خرج من الخلاء ص ۸ کے تحت حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، ”ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني اموذ بك من الرجس النجس الخبيث المتخبيث الشيطان الرجيم واذا خرج قال الحمد لله الذي اذقني لذته والبقى في قوته واذهب عني اذا“

لہذا ان احادیث کی موجودگی میں امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث معروف نہیں، بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ پانچوں احادیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اور امام ترمذیؒ کا مقصد یہ ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث سند قوی سے ثابت نہیں، لیکن یہ جواب اس لئے درست نہیں کہ امام ترمذیؒ ”وفي الباب عن فلان وفلان“ کہہ کر جن احادیث کا حوالہ دیتے ہیں ان میں صحیح اور سقیم ہر طرح کی روایات ہوتی ہیں، لہذا ان روایات کا ضعف ان کے حوالہ لینے سے مانع نہیں ہو سکتا، لہذا بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ کو یہ احادیث نہیں پہنچیں، اور انھوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہہ دی،

## بَابُ فِي النَّهْيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ

سعید بن عبد الرحمن المخزومی؛ یہ سعید بن عبد الرحمن بن حسان ہیں، تیسری صدی کے محدث ہیں، امام ترمذی اور امام نسائی کے استاذ ہیں، اور امام نسائی نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے،

سفیان بن عیینہ؛ یہ مشہور محدث ہیں، ان کی جلالت قدر پر اتفاق ہے، خاص طور پر عمرو بن دینار کی روایتوں میں انھیں سب سے زیادہ قابل اعتماد سمجھا جاتا ہے، آخری عمر میں ان کے حافظہ میں کچھ تغیر پیدا ہو گیا تھا، یہ تدلیس بھی کیا کرتے تھے، لیکن چونکہ عموماً ان کی تدلیس ثقات سے ہوا کرتی تھی، اس لئے ان کی روایتوں کو قبول کیا گیا ہے،

عن انس بن مالک، ان کا نام محمد بن مسلم بن عبد اللہ بن شہاب الزہری ہے، یہ حدیث کے ابتدائی مدونین میں سے ہیں، بعض حضرات نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہو کہ وہ قابل اعتماد راوی ہیں،

عن عطاء بن یدنا اللیثی؛ مدینہ طیبہ کے تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن حجر نے تاریخی اعتبار سے ان کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، اتفاق ثقہ ہیں،

الغائط، لفظ غائط نیشی زمین کو کہتے ہیں، اور چونکہ اہل عرب قضاء حاجت کے لئے عموماً نیشی زمین کو استعمال کرتے تھے، اس لئے اس کا اطلاق بیت الخلاء پر ہونے لگا، اور بعض اوقات اس کا اطلاق نجاست پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ اس حدیث میں پہلا لفظ "غائط" بیت الخلاء اور دوسرا نجاست خارجہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے،

ولکن شرّ قواً أو غزبوا؛ یعنی یا مشرق کا رخ کر دیا مغرب کا، یہ حکم مدینہ طیبہ کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ وہاں سے قبلہ جنوب کی سمت میں واقع ہے، جن مقامات پر قبلہ مشرق یا مغرب میں ہے وہاں "جنّبوا أو شتموا" ہوگا، اس لئے کہ اس کی اصل ملت احترام قبلہ ہے،

مرا حیض؛ مراض کی جمع ہے، جو بیت الخلاء کے معنی میں ہے، دراصل یہ لفظ دھنّ یومحّض سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں دھونا، اسی لئے بعض اوقات یہ لفظ غسل خانہ کے لئے بھی استعمال ہوا ہے،

فنعرف عنها ونستغفر الله؛ عنہا کی ضمیر بظاہر قبلہ کی طرف راجع ہے، اور مطلب

یہ ہر کہ ان قبلہ رخ بنے ہوئے پاخانوں میں ہم قبلہ کی طرف سے انحراف کرنے کی پیشکش تھے، لیکن چونکہ پاخانوں میں مکمل انحراف مشکل تھا اس لئے ہم استغفار بھی کرتے تھے،

اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ضمیر "مرا حیض" کی طرف راجع ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان قبلہ رخ بنے ہوئے پاخانوں سے ہم انحراف کرتے تھے، اور ان کی بجائے دوسری جگہ قضا کے حاجت کرتے تھے، اور ان کے بنائے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے،

علامہ سہارنپوریؒ نے بذل الجہود (ص ۷، ج ۱) میں اس توجیہ کو بہت بعید قرار دیا ہے اس لئے کہ ان مرا حیض کے بانی کفار تھے، اور ان کے لئے استغفار کے کوئی معنی نہیں، صاحب تحفۃ الاحوذیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مرا حیض ایسے مسلمانوں نے بنائے ہوں جو آبادی کے اندر استقبال قبلہ کو مکروہ نہ سمجھتے ہوں،

خود علامہ سہارنپوریؒ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ ہم شروع میں ان پاخانوں میں قبلہ رو بیٹھ جاتے تھے، لیکن بعد میں جب خیال آتا تو اپنا رخ تبدیل کر لیتے اور ابتداء میں جو استقبال قبلہ ہوا اس پر استغفار کرتے تھے،

انما معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، یہاں سے امام ترمذیؒ اپنی عادت کے مطابق استقبال اور استدبار کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال و مذاہب نقل کر رہے ہیں لیکن یہاں امام ترمذیؒ نے اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف چند مذاہب نقل کئے ہیں، جبکہ اس مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ مذاہب ہیں،

① استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ مکمل قضا میں ہو یا آبادی میں، یہ مسلک حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت سراقہ ابن مالکؓ، حضرت مجاہدؓ، ابراہیم نخعیؓ، طاؤس بن کیسانؓ، حضرت عطاءؓ، ابو ثورؓ، امام اوزاعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو حنیفہؓ، امام محمدؓ، ابن جزمؓ ظاہریؓ اور ابن قیمؓ کا ہے، اور امام احمدؓ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے،

② استقبال اور استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحرا میں، یہ مسلک حضرت عائشہؓ، عروہ بن الزبیرؓ، امام مالکؓ کے ہستاد ربیعۃ الرائیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے منقول ہے،

③ صحرا میں استقبال و استدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک

حضرت نجاشیؒ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عامر شعبیؓ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے،

④ استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار بہر صورت جائز، یہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے، بعض اہل ظاہر اس کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

⑤ استقبال بہر صورت ناجائز اور استدبار آبادی میں جائز اور صحرا میں ناجائز، یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام عظیمؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

⑥ استقبال و استدبار کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال و استدبار میں مطلقاً ناجائز ہے، یہ قول محمد بن سیرین کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

⑦ استقبال اور استدبار دونوں کی ممانعت اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہل مدینہ کے لئے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابو عوادہ کا قول ہے،

⑧ استقبال و استدبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں ..... یہ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے، جسے صاحب "الہدایۃ فی شرح کنز الدقائق" نے نقل کیا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "معصی" اور "موسوی" میں اور مشہور حنفی عالم علامہ شوقیؒ نے آثار السنن (ص ۲۳ باب آداب الخلاء) میں اسی کو اختیار کیا ہے،

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، اس باب میں مختلف روایات ہیں، روایت اولیٰ حضرت ابویوب العساریؒ کی حدیث باب ہے، "اذا اتمیت العناط فلا تستقبلوا القبلة بعناط ولا بول ولا تستدبروها" یہ حدیث باتفاق صحافی النبا ہے، اس سے حنفیہ اور پہلے مذہب کے تمام علماء ممانعت کے عموم پر استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور بلیان و صحرا کی کوئی تفریق نہیں،

دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے:

لے کما فی البذل عن العینیؒ ص ۴ ج ۱، ۱۲

لے ترمذی کے علاوہ یہ حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور مؤطا امام مالکؒ میں بھی مذکور ہے، کما فی جامع الاصول ج ۲، ص ۲۰ (۲) فی الباب الثالث من کتاب الطہارۃ رقم الحدیث ۵۰۹۵

قَالَ رَقِيتُ يَوْمًا عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حَاجَتِهِ  
مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرًا لَكُعْبَةٍ "كتاب الطهارة باب ما جاء من الرخصة في ذلك  
اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، تیسرے مذہب والے صرف  
بنیان میں جائز ہونے پر جو تھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جواز پر، پانچویں مذہب والے استدبار  
کے آبادی میں جائز ہونے پر اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تنزیہی ہونے پر استدلال  
کرتے ہیں،

تیسری روایت: حضرت جابرؓ کی ہے، ترمذی اور ابوداؤد میں مذکور ہے، قال نہی نبی  
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلة ببول فرأيتہ قبل ان یقبض یعام  
یستقبلہا، لفظہ لابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الرخصة فیہ، اس سے دوسرے مذہب  
والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، اور تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے  
پر جو تھے، روایت ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ ذکر عند رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم قوم یمکھون ان یمستقبلوا بفر وجہہم القبلة فقال اراہم قد فعلوا  
استقبلوا بمقعد فی القبلة، "ابن ماجہ کتاب الطہارۃ باب الرخصة فی ذلك  
فی الکفیف و اباحتہ دون الصعلانی، اس حدیث سے حضرت عائشہؓ استدبار مستقبل  
کی مطلقاً اجازت پر اور شافعیہ و مالکیہ صرف آبادی میں اجازت پر استدلال کرتے ہیں،

پانچویں روایت ابوداؤد، کتاب الطہارۃ باب کواہیۃ استقبال القبلة عند  
قضاء الحاجة، میں حضرت معقل بن ابی معقل الاسدی کی ہے، قال نہی رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین ببول أو غائط، اس سے محمد بن سیرین اور ایک  
روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس  
کی طرف استقبال و استدبار بھی مکروہ ہے،  
حقیقۃ کی وجوہ ترجیح:

حقیقۃ نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دے کر

لہ قال الشوکانی "واجب اہل المذہب الرابع بحديث سلمان الذي في صحيح مسلم وليس فيه الا النبي عن الاستقبال  
فقط و هو باطل لان النبي عن الاستدبار في الاحاديث لصحة و هو زيادة يتعين الفخر بها و قيل الا و طار (۶۹/۱)



اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے، اور باقی تمام روایات میں تاویل کر کے ان کو اسی روایت پر محمول کیا ہے، حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

① یہ حدیث باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے اصح مافی الباب ہو، اور اس باب میں کوئی بھی حدیث سنداً اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

② حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ایک قانون کلی کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے مقابلہ میں دوسری تمام روایات واقعات جزئیہ ہیں، حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ روایات متعارضہ میں سے ہمیشہ اس روایت کو اختیار کرتے ہیں، جس میں ضابطہ کلیہ بیان کیا گیا ہو، ایسے مواقع پر حنفیہ واقعات جزئیہ میں تاویل کرتے ہیں،

③ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت قوی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں، اور یہ قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت باتفاق قوی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے،

④ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت محترم ہے، اور اس کی مخالف روایات مبیح ہیں، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محرم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے،

⑤ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت واضح اور معلوم السبب ہو، دوسری روایات غرض واضح اور غیر معلوم السبب ہیں، کیونکہ ان میں بہت سے احتمالات ہیں، لہذا سیاقی انشاء اللہ تعالیٰ،

⑥ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث ارفق بالعسر آئے ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی کئی آیات تعظیم شعائر اللہ کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَمَنْ يُعْظِمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَىٰ التَّقْوَىٰ" پھر خاص طور سے کعبہ کی تعظیم ایک متفق علیہ مسئلہ ہے،

⑦ یہ حدیث مؤید بالا احادیث الکثیرہ ہے، چنانچہ ترمذی میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت درالذہب اور ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اس کی تائید کرتی ہیں، یہ دونوں روایتیں سنداً صحیح ہیں، اس کے علاوہ حضرت ابو عوانہؓ حضرت سہیل بن حفصؓ اور حضرت سہیل بن جابرؓ سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں، جنہیں مجمع الزوائد وغیرہ مؤید کیا گیا ہے، ان کی اسانید اگرچہ منکملہ فیہ ہیں، لیکن ان کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں، نیز مختلف کتب حدیث میں اور بھی..... اسی قسم کی احادیث مروی ہیں جنہیں تائید میں پیش کیا جاسکتا ہو،

⑧ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث مؤید بالقیاس بھی ہے، کیونکہ مجمع ابن خزیمہ اور مجمع ابن جابر

حسن روایت مجھ مرفوعہ ہے:-

”مس نفل تجاہ القبلة جاء يوم القيامة وتغلبه بين عينيه“ (معارف السنن ج ۱ ص ۹۵ بحوالہ صحیح ابن خزيمة و صحیح ابن حبان) تو جب تھوکنے کی ممانعت ہے تو قضاء حاجت کے وقت استقبال قبلہ کی ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی۔

## مخالف روایات کا جواب

اب دوسری روایات کا جواب پیش خدمت ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت سے کم مرتبہ ہونے کے باوجود صحیح ہے، لیکن اس کی تشریح میں کئی احتمالات ہیں، اس لئے کہ یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، نیز ایسے موقعہ پر ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ نے قصداً آپ کو نہیں دیکھا ہوگا، بلکہ اتفاقاً نظر پڑ گئی ہوگی، اور اس میں غلط فہمی کے امکانات بہت زیادہ ہیں۔

پہلا احتمال تو یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اصل میں مستد بر قبلہ نہ ہوں، لیکن حضرت ابن عمرؓ کو دیکھ کر متقاضائے حیا آپ نے اپنی ہیئت بدلی ہو، اور اس تبدیلی کی وجہ سے استد بار تحقق ہو گیا ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت فرجا منحرف ہوں، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس کا ادراک نہ فرما سکے ہوں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ نماز میں استقبال قبلہ اور استنجاء کے موقعہ پر استقبال و استد بار کے حکم میں اتنا فرق ہے کہ نماز میں صدرا استقبال ضروری ہے۔ جبکہ استنجاء کرتے وقت عضو مخصوص کا استقبال ممنوع ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے رد المحتار (ج: ۱، ص: ۳۴۱) پر لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص استنجاء کرتے وقت صدرا مستقبل قبلہ ہو لیکن فرجا منحرف ہو تو اس صورت میں کراہت نہیں رہتی۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرجا منحرف ہوں۔

تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت ہو، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک جن میں علامہ شامیؒ اور حافظ ابن حجرؒ

بھی داخل ہیں، آنحضرتؐ کے فضائل پاک تھے، لہذا العید نہیں کہ آپؐ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں، پھر سرچنے کی بات یہ ہے کہ اگر اس عمل سے آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء استدبار کی اجازت دینا ہوتا تو ایک خفیہ عمل کے ذریعہ اس کی تعلیم کے بجائے واضح الفاظ میں تمام امت کے سامنے یہ حکم بیان فرماتے جیسا کہ ابویوبؓ کی روایت میں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل سے حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت کے خلاف کوئی تشرعی حکم لگانا درست نہیں،

یہاں یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بنیان و صحابی کی کوئی تفریق معلوم نہیں ہوتی، لہذا اس سے شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال نامتام ہے، یہ حضرات اس تفریق کی دلیل میں خود حضرت ابن عمرؓ کا عمل پیش کرتے ہیں؛ عن مولانا الاصفہانی قال رأیت ابن عمرؓ اناخ راحلہ مستقبل القبلة ثم جلس یبول الیہما فقلت یا اباعبیلہ الیس قد نھی عن ہذا قال بلی انما نھی عن ذلک فی الفضاء فاذا کان بینک و بین القبلة شیء یتروک فلا بأس؛ (ابوداؤد، کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ استقبال القبلة عند قضاء الحاجة)

حنفیہ کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، علامہ بہارنپوریؒ نے "بذل الجہود" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا مدار حسن ابن ذکوان پر ہے، جنہیں یحییٰ بن معین، امام نسائی، ابن عدی اور امام احمدؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا یہ روایت قابلِ استدلال نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں، کیونکہ حسن بن ذکوان ایک مختلف فیہ راوی ہیں جن کے بارے میں جرح و تعدیل کی آراء مختلف ہیں، اور ان کی توفیق بھی کی گئی ہے، حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں ان کے بارے میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں، اور بعد میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ "انہ صالح الحدیث وارجو انہ لا بأس بہ"۔ حافظ ذہبیؒ نے نقد رجال کے معاملہ میں کامل جہارت رکھتے ہیں، اس لئے ان کا فیصلہ قابلِ قبول ہونا چاہئے

---

لہذا الحدیث مدار علی الحسن بن ذکوان وقال فیہ ابن معین و ابو حاتم "ضعیف" وقال ابو حاتم والنسائی "الغناء" الیس بالقوی" قال یحییٰ ابن معین منکر الحدیث وضعفہ وقال ابن ابی الدنیا الیس حندی بالقوی وقال احمد اعادہ باطیل وقال عمرو بن علی کان یحییٰ محدث عنہ ومارأیت عبد الرحمن حدیث عنہ،

(بذل الجہود، ص ۸ ج ۱)

اسی بناء پر حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص البحر" میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، اور امام دارقطنیؒ نے سنن دارقطنی جلد اول صفحہ ۵۸ میں اسے صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا: "هذه أصحّ ما قلّم ثقات" اور ابن الجارودؒ نے "المنتقى" میں اسے تخریج کیا ہے، جبکہ ان کے بانیے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ صرف احادیث صحیحہ روایت کرتے ہیں، علاوہ ازیں خود حنفیہ میں سے علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۳) میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور اس قسم کی احادیث سے حنفیہ بکثرت استدلال کرتے ہیں، لہذا اس درجہ کی روایت کو علی الاطلاق ناقابل استدلال قرار دینا مشکل ہے، لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ کا اپنا عمل اور اجتہاد ہے، احادیث مرفوعہ میں اس تفریق کی کوئی بنیاد مری نہیں، نیز صحابی کا اجتہاد حجت نہیں، خاص طور سے جبکہ اس کے بالمقابل دوسرے صحابہ کے آثار اس کے خلاف موجود ہوں، اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ اجتہاد نظریہ فقہی کے اعتبار سے مروج معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر استقبال قبلہ کی ممانعت اس بات پر موقوف ہو کہ متحلیٰ اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود نہ ہو تو اس قسم کا استقبال تو صرف حرم شریف میں ہی ممکن ہو سکتا ہے، اور کہیں نہیں، کیونکہ کوئی نہ کوئی عمارت یا پہاڑ وغیرہ بیچ میں ضرور حائل ہوتا ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحرا وغیرہ میں بھی استقبال جائز ہو، اور استقبال و استدبار مکروہ نہ ہو، اور یہ بات خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے،

امام شافعیؒ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی علت احترام کعبہ نہیں بلکہ احترام مصلّین ہے، لیکن یہ بات بھی درست نہیں، اور یہ علت محلیٰ نظر ہے، اس لئے کہ تمام احادیث ممانعت میں قبلہ کا لفظ آیا ہے، جس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ حکم احترام قبلہ کی بنیاد پر دیا جا رہا ہے دوسرے اگر احترام مصلّین کا اعتبار کیا جائے تو کسی بھی سمت میں قضاء حاجت کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس لئے کہ ہر سمت میں مصلّین کے وجود کا امکان ہے، علاوہ ازیں اگر اس حکم کو صحیح مان لیا جائے تب بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر اس علت کی تطبیق نہیں ہوتی، کیونکہ آبادی میں مصلّین کی موجودگی صحرا کی بہ نسبت زیادہ محتمل ہے، لہذا آبادی میں بھی استقبال استدبار جائز نہ ہونا چاہئے،

دوسری حدیث حضرت جابرؓ کی ہے، اس کا جواب بھی بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی منکلم فیہ ہیں ایک "ابان بن صالح" ایک "محمد بن اسحق" لیکن یہ جواب کافی نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دونوں راوی مختلف فیہ ہیں، "ابان بن صالح" کو ضعیف قرار دینے والے صرف دو حضرات ہیں، ایک حافظ ابن عبد البر جنہوں نے "التبہید" میں ان کی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، اور دوسرے ابن حزم ہیں جنہوں نے "المحلی" میں ابان بن صالح پر جرح کی ہے، لیکن محققین نے فرمایا ہے کہ ابان پر جرح ان دونوں حضرات کی غفلت ہے، اُن سے پہلے کسی نے اُن پر جرح نہیں کی، کمافی بذل المجہود، جہاں تک محمد بن اسحق کا تعلق ہے خود حنفیہ نے ایسی بہت سی روایتوں سے استدلال کیا ہے جو محمد بن اسحق سے مروی ہیں اور یہ راوی ہیں جنکے بارہا ائمہ حدیث کا اتنا شدید اختلاف ہوا ہے کہ شاید کسی دوسرے راوی کے بارے میں اس قدر شدید اختلاف نہ ہو جو امام مالکؒ تو اُن کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ "لنشی أقيم في ما بين العجور باب بيت الله لعنت الله دجال كذاب" وقال "دجال من الدجاله" اور شعبہ اُن کے بارے میں فرماتے ہیں "امير المؤمنين في الحديث" دوسرے علماء جرح و تعدیل کی آراء بھی اُن کے بارے میں مختلف ہیں، بعض حضرات نے اُن کے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اُن کی جو روایت "حق ثنا" کے صیغہ کے ساتھ ہو وہ مقبول ہے، اور جو عن کے ساتھ مروی ہو یعنی معنعن ہو وہ مقبول نہیں، لیکن اُن کے بارے میں محدث فیصلہ جسے حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حافظ میں کچھ کمزور تھے، عدالت کے اعتبار سے قابل اعتماد لہذا یہ روایت حسان میں سے ہیں، البتہ یہ تدلیس کے عادی ہیں، اس لئے ان کا عنعنہ مشکوک ہے، حضرت جابرؓ کی یہ روایت اگرچہ ترمذی وغیرہ میں بطریق العنعنہ محمد بن اسحاق سے مروی ہے، لیکن دارقطنی (ص ۱۱۸) میں یہی روایت تحدیث کے صیغہ کے ساتھ آئی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں امام ترمذیؒ کی "علل کبیر" سے نقل کیا ہے کہ "سئل محمد بن اسمعیل عن هذا الحديث فقال صحيح" حافظ ابن حجرؒ نے بھی

لله وثقة ابن المبارك وابن سعد وابن معين وابن خازم والبخاري والمجلي وكلهم فيه ايهي في كتاب الاسماء والصفات واعتمد عليه في كتاب القراءه فلم يتكلم فيه واستدل بروايته وبهذا القنن العجب منه

(معارف السنن ص ۹۱ ج ۱)

”تخفیف الجبر“ میں تفصیل ہے ساتھ اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور اس کو قابل استدلال ثابت کیا ہے، لہذا اس کے اعتبار سے بھی اس حدیث کو بالکل رد کرنا درست نہیں، لیکن پھر بھی ردنا ہے۔ کلام ہو۔ نہ کی بنا پر سند میں ایک درجہ کا ضعف ضرور پیدا ہو گیا ہے، اور ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت کے اعتبار سے منسوخ کے برابر ہو یا اس سے بڑھ کر ہو، اور حضرت ابو ابوبکر کی حدیث اس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ قوی ہے، لہذا یہ اس کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی، اس کے علاوہ یہاں بھی وہ احتمالات موجود ہیں جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بیان کئے گئے،

اب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث باقی رہ جاتی ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں کلام ہے حافظ ذہبیؒ نے اسے سزا منکر قرار دیا ہے جس کی کئی وجوہ ہیں؛

(۱) ایک روایت میں سند یہ ہے: ”عن خالد بن الحذاء عن عمارہ بن مالک عن عائشہ“ دوسری سند اس طرح ہے: ”عن خالد بن الحذاء عن رجل عن عمارہ عن عائشہ“ تیسری سند یہ ہے: ”عن خالد بن الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عمارہ عن عائشہ“

(۲) ابن حزم نے خالد بن ابی الصلت کو مجہول قرار دیا ہے۔

(۳) عمارہ بن مالک کا سامع حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں، جیسا کہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے،

لیکن حقیقت یہ ہو کہ یہ تینوں احزاب اسناد درست نہیں، جہاں تک منہرباب کا تعلق ہے اسے محدثین نے اس طرح رفع کیا ہے کہ مندرجہ بالا تین طرق میں سے آخری طریق کو صحیح اور باقی کو غلط قرار دیا ہے، ربا خالد بن ابی الصلت کا معاملہ تو بہت سے محدثین نے ابن حزم کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ وہ مجہول ہیں، اور ابن حزم کے بانی میں یہ معروف ہے کہ وہ راویوں پر جہالت کا حکم لگانے میں بہت عجلت پسند ہیں، یہاں تک کہ انھوں نے امام ترمذیؒ اور ابن ماجہؒ کو بھی مجہول قرار دیدیا ہے، لہذا ان کی تخیل کا اعتبار نہیں، رہا تیسرا اعتراض

لے قال الحافظ في التلخيص "الحديث أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن الجارود وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وزاد ابن حبان "وغيره" رواه البخاري فيما نقله عن الترمذي وحسنه هو والبرار وصححه أيضا ابن إسك" (تعلیق نفی، ص ۱۷۵۹)

سہ اگرچہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے کہ عراق کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں لیکن بات بھی درست نہیں، اس لئے کہ عراق بن مالکؒ حضرت عائشہؓ کے ہم عصر میں، اور امام بخاریؒ نے ان کے سماع کی نفی اپنے اسناد کے ساتھ کی ہے، لیکن امام مسلمؒ نے اصول پر حضرت عائشہؓ سے ان کی روایات صحیح ہیں، چنانچہ اپنی صحیح میں امام مسلمؒ نے اس طریق سے متعدد روایات ذکر کی ہیں، لہذا مذکورہ اعتراضات درست نہ ہوتے، ہاں البتہ یہ بات ہے کہ خالد بن ابی الصلت کا سماع عراق سے نہیں ہے،

نیز بہت سے محدثین نے اس حدیث کو موقوف علی عائشہؓ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن ابی حاتم نے جعفر بن ربیع عن عراق عن عائشہؓ کے طریق سے یہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ عراق کے شاگردوں میں جعفر بن ربیع سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں، اس لئے ان کی روایت کو ترجیح ہوگی، خلاصہ یہ کہ یہ روایت یا تو منقطع ہے یا موقوف، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں یہ حدیث متروک الایوبؒ کی متصل صحیح اور مرفوع روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

یہ کلام تو حدیث کی سند پر تھا، اگر متن پر غور کیا جائے تو اس کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو ایوبؒ کی حدیث سے مقدم ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں یقیناً ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا گیا کہ صحابہ کرام ہتھ پال بالفرج الی القبیلہ کو مکر وہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اس پر تعجب کا اظہار فرمایا، اگر ممانعت کا حکم پہلے آچکا ہوتا تو اظہار تعجب کے کوئی معنی نہیں تھے، لہذا یہ حدیث منسوخ تو ہو سکتی ہے، ناسخ نہیں ہو سکتی،

بعض حضرات نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں قضاء حاجت کے وقت کا کوئی بیان نہیں، بلکہ عام مجلسوں کا بیان ہے، اور "اِسْتَقْبَلُوْا بِمَقْعَدِ الْقِبْلَةِ" میں تعدد بتکرار اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مجلس کے مقعد تھے نہ کہ قضاء حاجت کے مقعد، اس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت ابو ایوبؒ انصاریؒ کی حدیث کے بعد صحابہ کرام نے اپنی عام مجالس میں بھی ہتھ پال قبلہ واستدبار قبلہ سے پرہیز شروع کر دیا تھا، اس غلو سے بچانے کے لئے آپؐ نے اپنی عام مجلس کا ٹیخ قبلہ کی جانب کرنے کا حکم دیا، تاکہ صحابہؓ کو اس بات کا علم ہو جائے کہ ہتھ پال واستدبار کی ممانعت صرف قضاء حاجت کے وقت کے ساتھ خاص ہے عام مجلسوں کا یہ حکم نہیں ہے،

لیکن یہ جواب درست نہیں ہے، اس لئے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت سے اس حدیث کے اندر صاف طور سے بیت الخلاء کے رُخ بدلنے کا ذکر ہے، اگرچہ اس روایت میں ایک راوی مجہول ہے، لیکن بہر حال یہ روایت قیاسی تاویلات پر مقدم ہے، علاوہ ازیں دارقطنی ص ۳۹ کتاب الطہارة باب استقبال القبلة فی الخلاء کی اس روایت سے بھی اس جواب پر اشکال ہوتا ہے، جسے امام دارقطنی نے بھی بن مطر کے طریق سے ذکر کیا ہے، اور اس میں غلطی اور بول کی تصریح ہے، چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں: سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقوم یكوهون ان یمتقلوا القبلة بغائط او بول الخ، لہذا اس حدیث کا پہلا جواب ہی درست ہے، اب صرف حضرت معقل بن ابی معقل کی اس روایت کا جواب رہ جاتا ہے جس میں قبلتین کے استقبال سے منع کیا گیا ہے، جمہور کی جانب سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ قبلتین سے مراد دونوں قبلے علی سبیل البدلیت ہیں، مذکر علی سبیل الجمعۃ یعنی دونوں کا استقبال و استدبار بیک وقت کسی ناجائز نہیں ہوا، جب بیت المقدس قبلہ تھا تو اس کے استقبال و استدبار کی ممانعت تھی اور جب کعبہ شریف قبلہ ہوا تو اس کے استقبال کی ممانعت ہوئی، اسی کو راوی نے قبلتین سے تعبیر کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبلتین تثنیہ کا صیغہ ہی اور بیک وقت دو قبلے کبھی نہیں ہوئے، تو لامحالہ یہاں قبلتین علی سبیل البدلیت مراد ہوں گے، دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث خاص طور سے اہل مدینہ کے لئے تھی، کیونکہ وہاں بیت المقدس کا استدبار کعبہ کے استقبال کو اور بیت المقدس کا استقبال کعبہ کے استدبار کو مستلزم ہے، کیونکہ وہاں کعبہ جنوب میں ہے اور بیت المقدس شمال میں، لہذا اگر مدینہ میں بھی بیت المقدس کے استقبال و استدبار کی اجازت دی جاتی تو خود کعبہ کا استدبار و استقبال لازم آتا، لہذا جہاں یہ صورت نہ ہو وہاں صرف کعبہ کا استقبال و استدبار مکر وہ ہوگا، اس لئے کہ ممانعت کا اصل مقصود یہی ہے، بہر کیف حضرت ابو ایوب کی روایت مذکورہ بالا سہم راوی کے مقابلہ میں کہیں زیادہ صحیح بھی ہے صریح اور معلوم السبب بھی، اس کے مقابلہ میں تمام مخالف روایات اس سے سنداً کمتر اور محتمل تاویل ہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرَّحْصَةِ فِي ذَلِكَ

وَابْنُ لَهْيَعَةَ ضَعِيفٌ عَنِ أَهْلِ الْحَدِيثِ؛ اِن کا پورا نام ابو عبد الرحمن عبد اللہ



ابن اسبغۃ المحض فی النفاقی المعصری ہی ۱۲۷ھ میں اُن کی وفات ہوئی یہ اُنی راویوں میں سے ہیں جو اپنے ضعف کی بنا پر مشہور ہوئے، بخاری و نسائی کے سوا تمام صحاح میں ان کی روایا موجود ہیں۔

علامہ ابن خلکان نے ”وفیات الاعیان“ (ج ۱ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) میں لکھا ہے کہ یہ متر میں قاضی تھے، اور یہ پہلے قاضی ہیں جنہیں خلیفہ منصور نے مصر میں مقرر کیا، اس سے قبل قاضیوں کا تقرر شہر کے گورنر کیا کرتے تھے، اور یہی پہلے قاضی ہیں جنہوں نے رویت ہلال رمضان کا خاص اہتمام اور اعلان کیا،

ان کے بارے میں محدثین کی آراء مختلف ہیں، عبد اللہ بن وہب اُن کو مطلقاً ثقہ قرار دیتے ہیں، امام احمدؒ سے بھی ایک قول میں اُن کی مطلق توثیق منقول ہے، لیکن محدثین کی اکثریت ان کو ضعیف قرار دیتی ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، ابو زرعہ اور امام نسائیؒ نے ان کی مطلقاً تضعیف کی ہے، پھر جرح کرنے والوں نے اُن کی تضعیف کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، جن میں سے مشہور یہ ہے کہ ۱۲۷ھ میں اُن کے مکان کو آگ لگ گئی تھی جس میں ان کی ساری کتبیں جل گئی تھیں، اس کے بعد انہوں نے حافظہ سے روایات بیان کرنا شروع کیں اور اس میں غلطیاں ہوئیں، لیکن حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں عثمان بن صالح سے نقل کیا ہے کہ اُن کی تمام کتب نہیں جلی تھیں، بلکہ اُن کا صرف ایک حصہ جلا تھا، اور ان کے ضعف کا اصل سبب یہ ہے کہ یہ ایک مرتبہ گدھے پر سے گر پڑے تھے جس سے انہیں چوہیں آئیں، اور ان کا حافظہ کمزور ہو گیا،

حافظ ابن حجرؒ نے ”مہذب المہذب“ میں اور ابن خلکان نے ”وفیات الاعیان“ میں اُن کی تضعیف کا ایک سبب یہ بیان کیا ہے کہ لوگ اُن کے پاس آکر بہت سی ایسی حدیثیں بیان کرتے تھے جو انہوں نے روایت نہیں کیں، اور یہ اُن پر خاموش رہتے تھے، اور بیان کرنے والے اُن کے سکوت کو اجازت سمجھ کر وہ حدیثیں اُن کی سند سے روایت کرتے رہتے تھے، اور یہ اُس پر کوئی تکریر نہیں کرتے تھے، جب اُن سے پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا: ملا نہی؟ انہما جیئونی بکتاب یقرؤنہ علی ویقومون ولوسأونی لأخبرتمہم انہ لیس من حدیثی۔“

چوتھا سبب امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے بہت سی احادیث عمرو بن شعیبؒ

کی مثنیٰ ابن صباح کے واسطے سے سنی تھیں، بعد میں وہ یہ حدیثیں مثنیٰ کے واسطے کے بغیر برابر راست روایت کرنے لگے تھے، نیز ابن حبانؒ نے بھی فرمایا: ”کان صالحاً لکثۃ یدنس عن الضعفاء“

انہ محدث میں سے امام فلاسؒ اور ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کی جو احادیث ان کا گھر چلنے سے پہلے لوگوں نے حاصل کی ہیں وہ مقبول ہیں، چنانچہ عبداللہ بن المبارک، عبداللہ بن یزید المقرنی، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبنی، اور عبداللہ بن وہب نے ان سے جو روایات لی ہیں وہ ابتدائی دور کی ہیں، لہذا مقبول ہیں، اور جن لوگوں نے ان سے روایات ان کا گھر چلنے کے بعد لی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، چنانچہ محمد بن سعدؒ نے بھی ان کے بارے میں فرمایا: ”انہ کاذب ضعیفا ومن سمع منه فی اول امرہ اقرب حالاً ممن سمع منه فی اخرہ“

بہرحال ان کے بارے میں تمام آراء کو دیکھنے کے بعد خلاصہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عدا میں تو شبہ نہیں البتہ حافظہ متکمل فیہ ہے، ابن معین، یحییٰ بن سعید القطان اور ابو زرعہ کا کہنا یہ ہے کہ ان کا حافظہ کسی بھی دور میں قابل اعتماد نہیں رہا، اور دوسرے حضرات ان کے ابتدائی دور کی احادیث کو قابل قبول سمجھتے ہیں، اور یحییٰ بن سعیدؒ نے بھی روایت میں یہ متفقہ ہوں اُسے ضعیف سمجھا گیا ہے،

حافظ ذہبیؒ، میزان الاعتدال میں ابن حبانؒ کا نقل نقل کرنے میں کہیں نے ابن اسمعہ کی تمام روایات کا استقصاء کیا تو میں نے دیکھا کہ آخری زمانہ کی روایات میں حافظہ کی کمزوری اور اس کی بناء پر روایات میں گڑبڑ زیادہ ہے، اور اول زمانہ کی روایات میں سب حافظہ تو زیادہ معلوم نہیں ہوتا لیکن تدلیس کا مرض نمایاں نظر آتا ہے، اور وہ اس طرح کہ انھوں نے کچھ روایات ضعیف لوگوں سے سنی تھیں، بعد میں انھوں نے ان ضعیفاء کا واسطہ حذف کر دیا، اور جن لوگوں کو ثقہ سمجھا ان کی طرف وہ روایات منسوب کر دیں،

ابن حبانؒ کے اس قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ ابن اسمعہ علی الاطلاق غیر مقبول ہیں، اور ان کے ابتدائی اور آخری زمانہ میں ضعف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بلکہ ابتدائی دور کی روایات زیادہ خطرناک ہیں،

حافظ ابن حجرؒ نے مہذب التہذیب میں نقل کیا ہے کہ امام مسلمؒ نے ان کی ایک حدیث عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر نقل کی ہے، امام بخاریؒ نے بھی ”ابواب الفتن“ اور ”ابواب العتہ“ میں

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ فَتَاوَمَا

قال اخیر نامش یلدا، یہ قاضی شریک بن عبد اللہ ہیں، ان کی عدالت میں تو کوئی کلام نہیں، لیکن کوثر میں قاضی بننے کے بعد ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس لئے انھیں ضعیف قرار دیا گیا ہے،

ماکان بیول الا قاعداً؛ حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، لیکن حضرت حذیفہؓ کی حدیث جو اگلے باب میں مذکور ہے اس میں بول قاسماً کا اثبات ہے، اس کے باوجود دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے عام عادت بیان فرمائی ہے، اور حضرت حذیفہؓ نے ایک واقعہ جسزنیہ جس کا علم ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نہ کوئے ہوا ہو،

بول قاضیائے کبارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حضرت سعید بن المسیبؓ عروہ بن الزبیرؓ اور امام احمدؒ وغیرہ اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اس کے برعکس بعض ابنِ ظاہر اُس کی حرمت کے قائل ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ چھینے لڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے، اور جہوہ کا مسلک یہ ہو کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ یہی کی کوئی روایت صحیح سند سے ثابت نہیں، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اگرچہ قابلِ استدلال ہے لیکن اس میں اہلِ حدیث کی عادت کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا، لہذا

زیادہ سے زیادہ کراہت تیز یہی ہوتی ہے، البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چونکہ ہمارے زمانہ میں یہ غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شاعت بڑھ گئی، صاحب تحفۃ الاحوذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جس عمل کی اجازت احادیث سے ثابت ہو اگر غیر مسلم اس پر عمل کرنے لگیں تو اس سے وہ ممنوع اور ناجائز نہیں ہو جاتا، لیکن یہ اعتراض سوء فہم پر مبنی ہے، کیونکہ یہاں محض عمل خست یا رکر لینے کا معاملہ نہیں، بلکہ شعار کا معاملہ ہے، اور کراہیت شعار کی وجہ آئی ہے، اور جو مکروہ تیز یہی کافروں کا شعار بن جائے اس کی شاعت بڑھ جاتی ہے، لقولہ علیہ السلام "من تشبہ بقوم فهو منهم" راہوداؤد، ج ۲ ص ۵۵۹، کتاب اللباس باب فی لبس الشہرة

حدیث عائشہ احسن شیء فی ہذا الباب، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کا اسنادی ضعف دوسری روایتوں کے مقابلہ میں کم ہے، ورنہ قاضی شریک کی وجہ سے یہ حدیث بتصریح محدثین ضعیف ہے، اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بول قاضی کی نفی یا ہنسی سے متعلق جتنی روایات آئی ہیں وہ سب ضعیف ہیں،

عبد الکریم بن ابی المخارق وہو ضعیف؛ ان کا نام عبد الکریم بن ابی المخارق اور کنیت ابو امیہ ہے، حافظ ابن عبد البرؒ نے لکھا ہے کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے، البتہ بعض حضرات کو اس میں یہ اشکال ہوا ہے کہ امام مالکؒ نے "موطا" میں ان سے روایت نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کے نزدیک ثقہ ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں لکھا ہے کہ درحقیقت عبد الکریم درع وتقویٰ اور عدالت کے اعتبار سے معروف تھے، لیکن حافظ کی کمزوری کی بنا پر حدیث میں ضعیف تھے، یہ امام مالکؒ کے شہر کے آدمی بھی نہیں تھے، بلکہ بصرہ کے رہنے والے تھے، امام مالکؒ ان کے دینی حالات سنکر اور ان کے اخلاق حسنہ کی وجہ سے ان کے بارے میں غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے، اس لئے انھوں نے ان سے روایت نقل کر دی، اس کے باوجود امام مالکؒ نے ان سے احکام کی کوئی حدیث روایت نہیں کی، بلکہ غریب اور فضائل کی حدیث روایت کی ہے، عجیب بات یہ ہے کہ عبد الکریم کو علامہ سیوطیؒ نے "موطا" کے رجال میں ذکر نہیں کیا، جبکہ امام مالکؒ کا ان سے روایت کرنا قطعی طور پر ثابت ہے،

وحدیث مبرورۃ فی ہذا وغیرہ محفوظ، علامہ عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت بریدہؒ کی یہ حدیث "مسند بزار" میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ

لہ دیکھئے "موطا" امام مالک (رحمہ اللہ) وضع الیہ ین الدین احمد، ما علی الآخری فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

کا اس کو غیر محفوظ کہنا صحیح نہیں، لیکن صاحب تحفۃ الاحادیث نے فرمایا کہ امام حرزدی اس فن میں زیادہ ماہر ہیں، یقیناً اس میں کوئی ایسی خامی ہوگی جس نے اس حدیث کو غیر محفوظ بنادیا،

## بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرَّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

عن الأعمش؛ أن كانام سليمان بن همران ہے، یہ باختر سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی دو ایک صحابہ کو دیکھا ہے، مگر روایت نہیں کی، بالتحاق ثقہ ہیں، لیکن کبھی کبھی تالیس کرتے ہیں، انھیں بھی اُن مرتبین میں شمار کیا گیا ہے جن کی روایات مقبول ہیں،

عن ابی وائل؛ یہ محضر بن میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،

انی سباطۃ قوم؛ سباطہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے، اور اس جگہ کا انتخاب اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے، اور اس میں چھینٹیں اُڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا، یہاں بعض علماء نے یہ بحث چھیڑ دی ہے کہ جب یہ سباطہ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا، لیکن اس کا جواب ظاہر ہے، اول تو یہ کہ سباطہ قوم میں اضافہ ملکیت نہیں..... بلکہ اضافہ اختصاص یا اضافہ باوافی الملباست ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ عورت کو اڑانے کے مقامات کسی شخص کے مملوک نہیں ہوتے، بلکہ رفاہ نام کے لئے ہوتے ہیں، اور اگر بعض یہ مملوک ہو تو بھی اجازت متعارفہ ایسے موقع پر کافی ہوتی ہے، چنانچہ فقہاء نے اس پر بہت سے مسائل بھی متفرع کئے ہیں، مثلاً کھیت میں گرے ہوئے پھل وغیرہ میں بھی اجازت متعارفہ کافی ہے،

قَالَ عَلَيْهِ مَا قَاتَمًا؛ علماء نے اس پر بڑی بحث کی ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قاتما پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ حضورؐ نے اس لئے قاتما پیشاب کیا کہ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا، بعض نے کہا کہ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کے لئے مفید ہے، اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی، بریں بنا حضورؐ نے قاتما پیشاب کیا، ان کے علاوہ اور بھی توجیہات کی گئی ہیں، لیکن یہ تمام توجیہات ضعیف اور بعید ہیں، صرف دو توجیہات بہتر ہیں، ایک یہ کہ آپؐ کے ٹھٹھے میں اُس وقت تکلیف تھی، جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا، اس کی تائید حاکم اور سیوطی کی ایک روایت

سے ہوتی ہے، جس میں ”بال قائماً“ کے ساتھ ”لجرح كان في مابضه“ کے الفاظ موجود ہیں، یہ روایت اگرچہ سداً ضعیف ہے، لیکن قیاسی تاویلات کے مقابلہ میں بہر حال رائج ہے، اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بیانِ جواز کے لئے قائماً پیشاب یہ ہو، کیونکہ مکر وہ تخریبی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

**ومسح علی خفیہ** : یہ روایت امام قدوری نے بھی اپنی ”مختصر“ میں ذکر کی ہے، اس پر حافظ علاؤ الدین الماردينی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام قدوری نے حضرت حذیفہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایتوں کو خلط کر دیا ہے، انہوں نے یہ روایت حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے حوالہ سے ذکر کی ہے، اور اس میں بول قائماً اور مسح علی الناصیہ دونوں کا ذکر کیا ہے، حالانکہ جو روایت حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے منقول ہے، اس میں صرف مسح علی الناصیہ موجود ہے، بول قائماً کا ذکر نہیں کافی صحیح مسلم<sup>(۱)</sup> اور حضرت حذیفہؓ کی روایت<sup>(۲)</sup> میں بول قائماً کا ذکر ہے، لیکن مسح علی الناصیہ کا نہیں، کما عند الترمذی ہنہنا، گویا امام قدوری نے خلط کر کے کچھ الفاظ حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے لئے اور کچھ حضرت مغیرہؓ کی حدیث کے، لیکن حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الراية میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن ماجہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں بول قائماً کا ذکر موجود ہے، لہذا مسلم و ابن ماجہ کی روایتوں کو جمع کرنے سے امام قدوری کی نقل صحیح ہو جاتی ہے، اور یہ کہنا درست نہیں کہ امام قدوری نے حضرت حذیفہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایتوں کو خلط کر دیا ہے۔

**وحديث أبي وائل عن حذيفة أصح** : اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مسند ات حدیفہ میں سے ہونا حضرت مغیرہؓ کے مسندات میں ہونے سے اصح ہے، اس کی وجہ غائبانہ یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ والی روایت کے راوی حماد بن ابی سیمان اور مصعب بن ہمدان ہیں، اور حضرت حذیفہؓ والی حدیث ائمش سے مروی ہے، اور ائمش ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ اعتماد اور حافظہ میں ان سے ممتاز ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث ضعیف ہے، کیونکہ وہ حدیث بھی صحیح مسند سے مروی ہے، اسی لئے امام مسلمؒ نے اسے روایت کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ابو وائل نے یہ واقعہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہؓ سے سنا اور ایک مرتبہ حضرت مغیرہؓ سے، بلکہ دونوں حدیثوں کے واقعات بھی مختلف معلوم ہوتے ہیں۔

(۱) جہد۱، ص ۱۳، باب المسح علی الخفین (۲) مسلم جلد ۱، ص ۱۳۳، باب المسح علی الخفین

## بَابُ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ عِنْدَ الْحَاجَةِ

عبد السلام بن حرب؛ یہ کوئی ہیں اور ثقہ ہیں،  
 لم یرفع ثوبه حتیٰ میں نو من الارض؛ اس کا مقصد حتیٰ الامکان ستر عورت  
 تھا، ستر عورت مواضع ضرورت کے علاوہ ہر وقت فرض عین ہے، یہاں تک کہ تنہائی میں  
 بھی، اس حدیث سے فقہاء نے ذواصول مستنبط کئے ہیں،

① الضرورات تبیح المحظورات ② الضرری یقتد بقدر الضرر وکذا،

وجہ استدلال ظاہر ہے،

وکلا الحدیثین مرسل، مطلب یہ کہ عبدالسلام اور محمد بن ربیعہ نے اس  
 روایت کو مسند الیہ میں شام کیا ہے، اور دیکھ اور حنفی نے مسندات ابن عمر سے،  
 تین دونوں روایتوں میں اعمش اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اس لئے یہ  
 دونوں حدیثیں مرسل بمعنی منقطع ہیں، اس لئے کہ اعمش کا سماع بھی کسی صحابی ثابت نہیں  
 لم یسمع الاعمش من انس بن مالک، صاحب تحفۃ الاحوذی نے فرمایا  
 کہ اعمش جو روایتیں بلا واسطہ حضرت انسؓ سے کریں وہ یزید الرقاشی سے کسی ہوئی ہوئی ہیں  
 اگر یہ کلیہ صحیح ہو تو اس حدیث کا القطاع زائل ہو جاتا ہے۔

امام ابوداؤدؒ نے یہ دونوں حدیثیں روایت کی ہیں، اور عبدالسلام کی روایت کو ضعیف  
 قرار دیا ہے، اور اس کے مقابلہ میں دیکھ کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس کے بعض طرق  
 میں یہ الفاظ ہیں: "عن الاءمش عن رجل عن ابن عمرؓ" اس میں "رجل" اگرچہ مجهول ہے،  
 لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اعمش ہمیشہ  
 ثقات سے روایت کرتے ہیں، اس لئے یہ جہالت اُن کے نزدیک صحیح حدیث میں قاذب نہ ہوگی  
 ہو مولاؒ لہم؛ مطلب یہ ہے کہ بنو کابل کی طرف امام اعمش کی نسبت نسب کی  
 وجہ سے نہیں ہے بلکہ اُن کے مولیٰ العتاقہ ہونے کی وجہ سے ہے، یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ رجال  
 کے تذکروں میں عموماً نسبت کے ساتھ "مولاؒ لہم" کا لفظ موجود ہوتا ہے، اس سے راوی بعض

جَدُّو لَارِ الْعَتَا فَرَقَ بَنُو بَرٍّ وَبَعْضُ جَدُّو لَارِ الْإِسْلَامِ" یعنی یہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ نو مسلم ہیں، کان ابی حمیلہ خورشہ مسروق، حمیل اس بچہ کہتے ہیں جو اپنی ماں کے ساتھ گرفتار ہو کر دارالاسلام لایا جائے، امام اعشی کے والد مہران حمیل تھے، اس قول کا مطلب یہ ہو کہ میری رادی کے انتقال کے بعد حضرت مسروق نے میرے والد کو ان کا وارث قرار دیا، اور یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ حمیل اپنے ماں باپ کا وارث ہو گیا یا نہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دارالاسلام میں آنے کے بعد حمیل کی ماں یتیم کے ذریعہ اس کا نسب اس کے باپ سے ثابت کر دے تب تو اسے عورت کا قانونی بیٹا تسلیم کر لیا جائے گا، اور وہ اپنی ماں کا وارث ہو گا، اور اگر وہ یتیم سے نسب ثابت نہ کر سکے لیکن صرف اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہو گا، کیونکہ یہ تحمیل النسب علی غیرہ ہے، لہذا اس صورت میں بیٹا وارث نہ ہو گا، البتہ اگر ماں کے ذریعہ لغرض اور عصباء میں سے کوئی رشتہ دار موجود نہ ہو تو اس اقرار کی بنا پر یہ بچہ ماں کا وارث ہو گا۔ اس کے برخلاف شافعیہ اور بعض دوسرے مجتہدین جن میں امام ترمذی بھی شامل ہیں ایسے بچہ کو علی الاطلاق وارث قرار دیتے ہیں، چنانچہ اس موقع پر امام ترمذی نے حضرت مسروق کا فتویٰ اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت اعشی کے والد مہران کو حمیل ہونے کے باوجود ان کی ماں کا وارث قرار دیا،

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مہران کی والدہ نے ان کے نسب پر یتیمہ پیش کر دیا ہو گا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یتیمہ پیش نہ کیا ہو، لیکن ان کی والدہ کا کوئی اور وارث موجود نہ ہو، اور ان دونوں صورتوں میں حضرت مسروق کا یہ فتویٰ حنفیہ کے خلاف نہیں، اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ انھوں نے یتیمہ بھی پیش نہ کیا تھا اور دوسرے وارث بھی موجود تھے ایک باوجود مسروق نے انکو اشرافہ کا فتویٰ دیا، تو یہ ایک اس فتویٰ کا فتویٰ حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہو گا، اس صورت میں ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد اور فتویٰ ہے، جو حنفیہ کے خلاف حجت نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کا استدلال حضرت عمرؓ کے ایک اثر سے ہے، جو مؤطاً امام محمدؒ میں منقول ہے... کہ انھوں نے یتیمہ کے بغیر حمیل کے ثبوت نسب کو ممنوع قرار دیا، اور ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کا اثر حضرت مسروق کے اثر پر راجح ہو، واضح رہے کہ مسروق بن الاعدس تابعی ہیں، اور علامہ ابوسعید کوفی نے لکھا ہے کہ چچن میں ان کو کوئی شخص اعوا کر کے لگیا تھا، اس لئے ان کا لقب "مسروق" پڑ گیا،

۱۔ التعلیل: الذی یجوز من بدو مسروق ولم یولد لی الاسلام، الصحاح للرومی (ج ۴ ص ۱۶۶)، ولسان العرب (ج ۱۱ ص ۱۵۸) مادة حمل۔ ۲۔ مرثب (ص ۳۲۱) باب سیرت الحمیل، عن حمیر، بن المسیب قال، قال عمر بن الخطاب ان یوتی احدنا من الانعام الا ما ولی فی العرب ۳۔ مرثب



## بَابُ كَرَاهِيَةِ الْاسْتِجْارِ لِلْيَمِينِ

محمد بن احمد المالکی، مشہور محدث ہیں اور ثقہ ہیں،

محمدر: ان سے مراد عمر بن راشد ہیں، جنہوں نے جامع "تصنیف کی ہے،

نہی ان یمن الرجل ذکرکے بیحدہ؛ یہ حدیث مطلقاً مس الذکر یا یمن کو منہر قرار دیتی ہے، لیکن ترجمہ الباب میں امام ترمذیؒ نے اس کراہیت کو وقت استیجار کے ساتھ مقید قرار دیا ہے، گو یا امام ترمذیؒ کے نزدیک یہ حدیث مطلق وقت استیجار کے ساتھ مقید ہے، اس کی وجہ یہ ہو کہ اس حدیث کے ایک اور طریق میں جو ابو داؤد کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ مس الذکر یا یمن فی الاستنجاء کے تحت مذکور ہو کہ: اذا بالی احدکم فلا یمنس ذکرکے بیحدہ کے الفاظ آتے ہیں، اور امام بخاریؒ نے دونوں طریق سے یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی ہے، مطلق بھی اور مقید برقت الاستیجار بھی، اور دونوں پر الگ الگ باب قائم کئے ہیں، ان کے منہج سے بھی یہی معلوم ہوتا ہو کہ یہاں حدیث مطلق مقید پر محمول ہی حقیقت کے نزدیک بھی یہاں پر یہ حدیث مقید پر محمول ہو کیونکہ حدیث کا مخرج ایک ہی ہے، یعنی دونوں عن یحییٰ بن ابی کثیر عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن اسیہ ؓ کی سند سے مروی ہیں،

یہاں علامہ خطابیؒ اور حافظ ابن حجرؒ اور بعض دوسرے علماء نے یہ عجیب و غریب بحث چھیڑی ہے کہ اس حدیث میں مس الذکر یا یمن کی مانعت ہی اور دوسری طوط استیجار یا یمن کی مانعت ہے، پھر صرف ہائیں ہاتھ سے دونوں کام کس طرح ہوں گے؟ پھر اُس کے جواب میں عجیب و غریب طریقے تجویز کئے ہیں، جن میں سے اکثر انتہائی مضحکہ خیز ہیں، مثلاً خطابیؒ لکھتے ہیں کہ ڈھیلا ایڑی میں پکڑے، اور یسارے استیجار کرے، کسی نے یہ لکھا کہ دیوار وغیرہ سے استیجار کرے، ہاتھ سے کرے ہی نہیں، اور کسی نے کہا کہ سین میں جھرنے گا اور یسارے

لہ الاستیجار وہو طلب موضع النجاسۃ یعنی قطع الاذی والغث قالہ النووی وقال الشیخ البیہقی...

... النجس فی الاصل وہو ما یرجع عن التبع کما قالہ ابن قتیبہ فی ادب الکاتب فی باب فرق الارواث، فالاستیجار

ہو طلب النجاسۃ لیرطبها ویغنیہا ولا یخفی حسنہ، (معارف السنن ۱/۱۱۷ ملخصاً ۱۲)

ملہ انظر (ص ۲۷) کتاب الوضوء باب النہی عن الاستیجار بالیمن باب لا یمس ذکرکے بیحدہ اذا بال ۱۲ مرتب  
ملہ دیکھئے معالم السنن للخطابی مع مختصر ابن داؤد للترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب کراہیۃ مس الذکر یا یمن فی الاستنجاء (ج ۱ ص ۱۷۷)

عضو کو اس پر ملے گا،

واقعہ یہ ہے کہ یہ ساری بحث ہی فضول ہے، ازل تو استخاء بالیسار میں بغیر مس بالید کے کوئی دشواری نہیں، ودر اگر کسی کو کسی وقت ضرورت پیش آئے تو ان آدمیوں میں سے کسی ایک ادب کو ترک کر کے دوسرے پر عمل کر سکتا ہے، مثلاً مس الذکر بالیسار کر کے داہنے ہاتھ میں پتھر بکڑا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں، حیرت ہوتی ہے کہ اتنے بڑے بڑے علماء اتنی آسان بات میں کیسے الجھ گئے،

## بَابُ الِاسْتِجْعَاءِ بِالْحَجَّارَةِ

حَتَّى الْخَوَاءِ؛ خَزَاةُ بَكْرِ الْحَاءِ ہے، علامہ خطابیؒ نے ”اصلاح خطا المحرمین“ میں لکھا ہے کہ اکثر لوگ اسے بفتح الحاء پڑھتے ہیں، لیکن یہ غلط ہے، کیونکہ بفتح الحاء کے معنی نجاست کے ہیں، یہاں پر صحیح بکسر الحاء ہے، جس کے معنی بول و براز کے لئے بیٹھنے کی ہیئت، قال سلمان اجل، یہ حروف ایجاب بمعنی نعم ہے، اور بعض اہل لغت نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے، کہ ”نَعَمْ“ استفہام کے جواب میں آتا ہے اور ”أَجَلَ“ خبر کے جواب میں آتا ہے، حضرت سلمانؓ کا منشاء یہ تھا کہ جس چیز کو تم موجب طعن سمجھ رہے ہو وہ درحقیقت آپؐ کی مدوح صفت ہے،

وَأَنَّ يَسْتَجْعِي أَحَدًا نَابِأَةً مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ استنجاء کے لئے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ، امام حنبلؒ اور ابو ثورؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک استنجاء میں انقاء اور تثلیث احجار واجب ہے اور ایسا مستحب ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف انقاء واجب ہے، اور تثلیث مسنون ہے اور ایسا مستحب ہے، اور تثلیث کا ذکر ان کے نزدیک احادیث میں اس لئے آتا ہے کہ عموماً اس عدد کے انقاء جو جاتا ہے، امام شافعیؒ تثلیث کے وجوب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں تین سے کم پتھروں کی ممانعت کی گئی ہے، اس کا جواب گزرجہ کا کہ چونکہ عموماً انقاء تین ہی پتھروں سے ہوتا ہے اس لئے اس سے کم کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن اگر انقاء اس سے کم میں ہو جائے تو بھی جائز ہے،

حقیقۃ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ دیکھئے فتح الباری ج ۱، ص ۲۲۲ (کتاب الوضوء باب التیمم من الاستنجاء بالیدین ص ۱۲ مرثب۔ ۲۔ قال ابو حریؒ وودلیمؒ: اُجَلَ: اِنْمَا يَجُوزُ مَثَلُ ثَلَاثَةٍ، قَالَ الْأَوْفِيُّ: لَا الْأَوَّلُ أَحْسَنُ مِنْ نَعَمْ فِي التَّصَدُّقِ نَعَمْ أَحْسَنُ مِنْهُ فِي الِاسْتِجْعَاءِ، الصَّحَاحُ (۲/۲۵۷) مَا وَدَّعَهُ أَهْلُ الْعِلْمِ وَتَعَدَّلُوا

① ابوداؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، مستدرک حاکم، ہیثمی، طحاری، ابن حبان و طبرانی وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ: "مَنْ اسْتَجْمَرَ فُلَيْوْتَرًا مِنْ فَعْلٍ فَقَدْ احْسَنَ وَمَنْ لَا فَلَا حَرْجَ". اس میں تصریح ہے کہ ایثار مستحب ہی واجب نہیں، امام ہیثمیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے ایثار کا استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ایثار عام ہے اور تثلیث خاص اور عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے، امام ہیثمیؒ نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں ایثار سے مراد ایثار مافوق الثلث ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی حدیث کے آخر میں بعض روایات میں یہ اضافہ ہے، "ثَانَ اللَّهِ وَتَرِ يَحْتَبِ الْوَتَرُ مَا تَرِي السَّمَوَاتِ سَبْعًا وَالْأَرْضِينَ سَبْعًا" اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام حاکمؒ نے بھی مستدرک (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب الطہارۃ من استجمر فلیوتر کے تحت روایت کی ہے، اس کے تحت حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: "مُنْكَرٌ وَالْعَارِضُ لَيْسَ بِعَمْدَةٍ" دوسرا جواب حافظ زلیحیؒ نے "نصف الراية" (ج ۱ ص ۲۱۸) میں دیا ہے کہ اگر اس حدیث کا استدلال درست ہو تو بھی سات آسمانوں کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ پیچھے جس ایثار کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد مافوق الثلث ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو تو ماننا پڑے گا کہ سات بیتھروں سے مسنون و مستحب ہی حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں،

حنفیہ کی اس حدیث پر تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو علامہ ابن حزمؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ یہ حصین الجرجانی الحمیری سے منقول ہے، اور وہ مجہول ہیں حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب" میں لکھا ہے کہ "مجہول من السادسة" اور حافظ ذہبیؒ "میزان" میں لکھتے ہیں کہ "لا یصح من التابعین"

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث یقیناً قابل استدلال ہے، اس لئے کہ ابوداؤدؒ نے اسے روایت کر کے اس پر سکوت کیا ہے، اور ابن حبانؒ نے اس کو صحیح قرار دے کر اس کی اپنی صحیح میں تخریج کی ہے، (موارد النظر، ص ۶۲) اور خود حافظ ذہبیؒ نے "تلخیص المستدرک"

لہٰذا فی فصل الجہار وہی الجہارۃ الصغاری الاستخبار (فتح الباری ج ۱ ص ۲۱۱) استخبار ہو طلب الجہارۃ (المجمل الصغیر) (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۸)

لہٰذا فی ابوداؤد وغیرہ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۵) باب الاستخبار بالجہارۃ ۱۲

”کتاب الاثرہ میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، علاوہ ازیں خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری ج ۱ ص ۲۰۷ پر عبد اللہ بن مسعود کی حدیث کے تحت ”ومن لا فلاح حرج“ کی زیادتی کو حسن الائمہ قرار دیا ہے، لہذا اگر حصین جرائی کی حیثیت معزز ہوتی تو یہ حضرات اس حدیث کو کیسے صحیح قرار دے سکتے تھے، لہذا یا تو حصین کی حیثیت قابلِ تحمل ہے، یا ان کے متابعت موجود ہیں، اور بہتر حدیث سے استدلال درست ہے،

(۱) ابو داؤد، ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: **قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار يستطيب بها فاتها تجزئ عنه**“ لفظ لابن داؤد ج ۱ ص ۶ کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء بالاحجار، امام دارقطنی نے اس کو تخریج کرنے کے بعد لکھا، ”کہ ہذا الاسناد صحیح“ اس میں ”فاتها تجزئ عنه“ کا جملہ بتلار ہے کہ مقصورہ اسل انعام ہے اور کوئی عدد مخصوص مقصورہ اثرات نہیں، لہذا جہاں ثلثت کا حکم دیا گیا ہے وہاں منشاء یہ ہو کہ یہ عدد انعام کے لئے کافی ہے،

(۲) معجم طبرانی میں حضرت، ابویوب انصاریؓ سے مروی اسی معنی کی ایک اور حدیث منقول ہے ”اذا تغوط احدكم فليسمح بثلاثة احجار فان ذلك كافيه“ علامہ بیہقیؒ مجمع الودائع ج ۱ ص ۲۱۱ کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء بالحجر میں یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں ”رجالہ موثقون الا ان ابا شعيب صاحب ابی ايوب لم ارفيه تعد يلا ولا جرحا، (۳) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت لفظ باب میں آ رہی ہے، ”قال خرم النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذته فقال النفس لي ثلاثة احجار قال فانيتها بجحيرين وروته فاخذ العجيرين والقي الروثه و قال انها كس“ امام طحاوی نے بھی حنفیہ کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یعنی اگر تین مزدوری ہوتے تو آپؐ ایک پتھر اور ضرور منگواتے، حنفیہ کی اس دلیل پر شافعیہ نے متعدد اعتراضات کئے ہیں مثلاً امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہی حدیث مسند احمد، بیہقی، دارقطنی میں عبد الرزاق عن معمر عن ابی اسحاق عن علقمہ عن عبد اللہ کے طریق سے آئی ہے، جس میں ”فانها كس“ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی موجود ہے:

”اُمتنی بجز“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دو پتھروں پر اکتفاء نہیں فرمایا۔

علامہ عینیؒ نے عمدة القاری میں اور حافظ زلیعیؒ نے ”نصب الرایہ“ میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی جس سند سے منقول ہے وہ قابل اعتبار نہیں، کیونکہ ابواسحاق کا سماع علمہ سے نہیں، حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں کہ خود امام بیہقیؒ نے اس مقام پر تو اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن کتاب الدیات، باب الدرة اخماس میں مراحۃ لکھا ہے کہ ابواسحق نے علمہ سے کچھ نہیں سنا، اور یہ بات خود ابواسحاق کے اقرار و اعتراف سے ثابت ہے، لہذا یہ حدیث منقطع ہے، اور قابل استدلال نہیں، (نصب الرایہ، ص ۲۱، ج ۱)

حافظ ابن حجرؒ نے ”فتح الباری“ جلد اول، ص ۲۰۴ پر اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ کراہی نے تشریح کی ہے کہ ابواسحاق نے یہ حدیث علمہ سے سنی تھی، لیکن ظاہر ہے کہ کراہی کا قول خود ابواسحق کے اپنے قول کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے حافظ صاحبؒ کی یہ جواب دہی مفید نہیں۔

دوسرا جواب حافظ..... نے یہ دیا ہے کہ اگر سماع نہ ہو تب بھی یہ حدیث مرسل ہوگی اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہی، یعنی حنفیہ قرونِ ثلاثہ میں انقطاع کو موجب ضعف نہیں نہیں مانتے،

لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ جواب اُن کی جلالتِ قدر سے بڑا عجیب معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ مرسل حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق حجت نہیں، بلکہ اس کی حجت کے لئے چند شرائط ہیں، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ ارسال کسی ایسے شخص نے کیا ہو جو ثقہ سے ہی روایت کرتا ہے، دوسرے یہ شرط ہے کہ وہ بصیغہ جزم روایت کرے، اور ”عن“ صیغہ جزم نہیں، اور یہاں روایت عن سے ہے

حافظ ابن حجرؒ کے مذکورہ اعتراض کا ایک مضبوط جواب یہ بھی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی اس روایت کی سند میں شدید مضطرب پایا جاتا ہے جس کی تشریح لکھنے باب میں

آہی ہے، اس مضطرب کو رفع کرنے کے لئے امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو رائج قرار دیا، اور امام بخاریؒ نے زہیر کے طریق کو، اور خود حافظ ابن حجرؒ نے ”ہدی الساری مقدمہ فتح الباری“ کی جلد ثانی ص ۱۰۸ پر اٹھویں فصل میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے صرف دو طریق ہی صحیح ہیں، باقی کوئی طریق صحیح نہیں، اور جس طریق میں ”اثنی بجو“ کی زیادتی منقول ہے وہ ان دونوں طریق کے علاوہ ہے، نتیجہ یہ کہ خود حافظ ابن حجرؒ کے اعتراض سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ”اثنی بجو“ والا طریق صحیح نہیں، اور اگر اس طریق کو بھی صحیح قرار دیا جائے تو اصل حدیث کا مضطرب رفع کرنے کی کوئی صورت نہیں، خلاصہ یہ کہ معرکہ جس طریق میں ”اثنی بجو“ کی زیادتی منقول ہے وہ فنی نقطہ نظر سے قابل استدلال نہیں،

حافظ کے مذکورہ جواب کا علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا کہ دراصل انقطاع کے اثبات سے ہمارا مقصد شافعیہ کو الزام دینا ہے، کہ یہ آپ کے مسلک پر صحیح نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینیؒ کے اس جواب سے شافعیہ کو الزام تو دریا جاسکتا ہے، مگر حنفیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا، لہذا صحیح جوابات وہی ہیں جو ماقبل میں گزرے،

حنفیہ کی مسئلہ ابن مسعودؓ کی حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر ”اثنی بجو“ کی زیادتی روایت ثابت نہ ہو تو بھی حدیث باب میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر پھینکنے کے بعد کوئی تیسرا پتھر خود اٹھا لیا ہو، یا حضرت ابن مسعودؓ سے منگوا لیا ہو، کیونکہ ”عدم الذکر عدم الشئ“ کو مستلزم نہیں ہوتا، ”وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال“ یہ اعتراض بلاشبہ وزنی ہے، چنانچہ بہت سے علماء حنفیہ نے اس اعتراض کو تسلیم کیا ہے، حضرت شیخ البنداریؒ نے ”الورد الشذی“ میں فرمایا کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال نام نہیں، ان کے علاوہ صاحب ہدایہ نے بھی شاید اسی لئے اس مسئلہ میں ابن مسعودؓ کی اس روایت کو بطور دلیل ذکر نہیں کیا، بلکہ ”من استجمع فلیوتر“ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، البتہ بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش ہو جن میں بہتر جواب یہ ہو کہ ”السکوت فی معرض البیان یقوم مقام النفی“ یہاں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا منشا آداب استنجاء کو بیان کرنا ہے، لہذا اگر آپؐ نے تیسرا پتھر منگوا لیا ہو تو وہ اس کا تذکرہ ضرور فرما نیز سیاق حدیث یہ بتلا رہا ہے کہ وہ جگہ ایسی تھی کہ جہاں پتھر نہیں مل رہے تھے، اسی لئے حضرت عبداللہ ایک گوبر کا ٹکڑا اٹھا لائے تھے، ایسے مقام پر اگر آپؐ نے کوئی تیسرا پتھر منگوانے کا

اہتمام کیا ہوتا تو ابن مسعودؓ اس کا ضرور تذکرہ فرماتے،

اَوَانِ نَسْتَجِیْ بِوَجِیْہِ، رَجِیْعٌ رَجُوعٌ سے بنا ہے، بمعنی المرجوع ہے، یعنی الغذا المرجوع الی هذه الحالة یعنی لوٹائی ہوئی غذا، رَجِیْعٌ ہر دایہ کے فضلہ کو کہتے ہیں بعض نے اُسے گائے اور بھیینس کے ساتھ مخصوص کیا ہے، والصحیح ہوا الاول،

اَوْ لِعَظْمٍ“ دوسری حدیث میں اس کی وجہ زاد الجبن ہونا قرار دی گئی ہے، اس بات میں ضابطہ کلیہ یہ ہے کہ استنجاء صرف اُن چیزوں سے جائز ہے جو شرعاً حرام نہ ہوں، کسی مخلوق کی غذا نہ ہوں، نجس نہ ہوں، اور مضر نہ ہوں،

اَنَ الْاِسْتِنْجَاءَ بِالْحَجَارَةِ یَجُوزُ، حنفیہ کے نزدیک استنجاء بالحجارة کے کافی ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ نجاست اپنے مخرج سے بقدر درہم تجاوز نہ ہوتی ہو، ورنہ استنجاء بالماء ضروری ہوگا،

## بَابُ فِي الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرِیْنِ

عن ابی عبیدۃؓ، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں، ان کا نام عامر ہے، اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وفات کے وقت اُن کی عمر سات سال تھی، کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے والد کے علوم کے سب سے بڑے عالم تھے،

عن عبد اللہؓ، کتب حدیث میں صحابہؓ کے طبقہ کے اندر جب عبداللہ مطلقاً لولا جاکا تو اس سے مراد حضرت ابن مسعودؓ ہوتے ہیں،

رکس، بعض حضرات نے اس کے معنی نجاست بیان کئے ہیں، اور اُسے رَجِیْعٌ کا مراد قرار دیا ہے، اس کی تائید ان روایات سے بھی ہوتی ہے، جن میں یہاں رِکْسٌ کے بجائے رَجِیْعٌ لفظ آیا ہے، اور بعض نے اسے ”رجیع“ کا مراد قرار دیا ہے، امام نسائیؒ نے اس کے معنی طعام الجبن بتائے ہیں، لیکن اکثر علماء نے اس کی تردید کی ہے، کہ یہ معنی لغت میں کہیں ثابت نہیں،

قال ابو عیسیٰؓ، اس حدیث کے ذیل میں امام ترمذیؒ نے تین مرتبہ قال ابو عیسیٰؓ ذکر کیا ہے، درحقیقت پہلے قول سے اُن کا مقصد اس حدیث کے منظر اب اسناد کی تشریح و توضیح ہے، اور دوسرے قول میں رفع منظر اب کے لئے امام بخاریؒ، امام دارمیؒ کی نیز اپنی رائے بیان کی ہے، اور تیسرے قول میں امام بخاریؒ کی رائے کی تردید کی ہے،

اس حدیث کے منظر اب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں مدارِ اسناد ابوالحسنؑ سبعیؒ ہیں، اور یہ حدیث اُن سے اُن کے چچہ شاگرد روایت کر رہے ہیں، اسرائیل بن یونس، قیس بن ربیع، معمر، عثمان بن رزق، زبیر، اور زکریا بن ابی زائدہ،

منظر اب دوطبقہ سے پایا جاتا ہے، ایک یہ کہ ابوالحسنؑ اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان دو واسطے ہیں یا ایک، زہیر دو واسطے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابی اسحق عن عبد الرحمن ابن الامود عن ابیہ عن عبد اللہ، اور باقی پانچوں شاگرد صرف ایک واسطہ ذکر کرتے ہیں، دوسرا منظر اب ان پانچوں کے درمیان واسطہ کی تعیین میں ہی، اسرائیل بن یونس اور قیس بن الربیع کی روایت میں واسطہ ابوعبیدہ ہیں، معمر اور عمار کی روایت میں واسطہ علقمہ ہیں، زکریا بن ابی زائدہ کی روایت میں عبدالرحمن بن یزید ہیں،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس منظر اب کے بارے میں عبداللہ بن عبد الرحمن لیخنی امام دارمیؒ سے پوچھا کہ ان روایات میں سے کونسی روایت اسح ہے، تو وہ کوئی فیصلہ نہ کر سکے، پھر امام بخاریؒ سے پوچھا تو انھوں نے بھی کوئی جواب نہ دیا، لیکن اُن کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ انھوں نے جامع بخاریؒ میں زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، لیکن امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تمام روایات میں اسرائیل کی روایت زیادہ راجح اور اصح ہے، اس لئے کہ ابوالحسنؑ کے تمام شاگردوں میں اسرائیل سب سے زیادہ اُثبت اور اُحفظ ہیں، چنانچہ عبدالرحمن بن ہمدانی فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ ابوالحسنؑ سے جو حدیثیں روایت کرتے تھے میں نے انھیں صرف اس بنا پر چھوڑ دیا کہ وہ روایات مجھے اسرائیل سے حاصل ہو گئی تھیں، چونکہ وہ ان کو زیادہ اُتم طریقہ سے روایت کرتے تھے اس لئے میں انہی پر محروسہ کیا، اس کے علاوہ زیر بحث حدیث میں قیس بن ربیع نے بھی اسرائیل کی متابعت کی، جس سے اُن کی روایت اور زیادہ راجح ہو جاتی ہے، جبکہ ابوالحسنؑ کے معاملہ میں زہیر اتنے قابلِ اعتماد نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ زہیر نے جس وقت ابوالحسنؑ کی شاگردی اختیار کی، یعنی ان سے حدیثیں لیں اس وقت ابوالحسنؑ اپنی عمر کے آخری دور میں تھے، اور ان کے حافظہ میں قدرے تغیر پیدا ہو گیا تھا، اسی لئے امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر کوئی حدیث زائدہ اور زہیر سے تم نے سُنی ہو تو اس بات کی پروا نہ کیا کرو کہ کسی اور سے نہیں سنیں، یعنی وہ ثقہ ہیں الا حدیث ابی اسحاق، یعنی یہ دو حضرات ویسے ثقہ ہیں، لیکن ابوالحسنؑ سے اُن کی روایات



اتنی قابل اعتماد نہیں، ان وجوہ سے امام ترمذیؒ نے یہاں زہیر کے مقابلہ میں اسرائیل کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو کیوں رائج قرار دیا، لیکن یہ امام ترمذیؒ کی اپنے رائے ہے، مگر دوسرے محقق علماء اور محدثین نے امام ترمذیؒ کی اس رائے پر تنقید کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "ہدی الساری مقدمہ فتح الباری" کی آٹھویں فصل میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری جلد اول ص ۳۵ پر اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور امام ترمذیؒ کی تردید فرمائی ہے، اور متعدد وجوہ سے زہیر کی روایت کو اسرائیل کی روایت کے مقابلہ میں رائج قرار دیا ہے، اگرچہ اسرائیل کی روایت کو بھی صحیح کہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

① زہیر کی روایت کی پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ زہیر کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ معجم کبیر طبرانی کی روایت میں ابراہیم بن یوسف، بن اسحق بن ابی اسحق نے زہیر کی متابعت کی ہے، چونکہ یہ روایت خود ابواسحق کی زیت سے مروی ہے اس لئے اس کی متابعت بہت قوی ہو اسی طریقے سے حافظ ابن حجرؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے زہیر کا ایک اور متابع ذکر کیا ہے جو کہ یحییٰ ابن ابی ذئب، عن ابیہ عن ابی اسحق "کے طریق سے ہے، اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں زہیر کی روایت کا ایک متابع "یث بن ابی سلیم" بھی موجود ہے، وہ اگرچہ حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہیں لیکن استشہاد اور متابعت کے لئے کافی ہیں، نیز شریک نے زہیر کی متابعت کی ہے اور شریک قیس بن الربیع کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتماد ہیں، جبکہ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی تھی کہ قیس بن الربیع اُن کے متابع ہیں، نیز ابن حبانؒ اور ابو حریم نے بھی اُن کی متابعت کی ہے،

② دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے زہیر کی جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "حدثنا زهير عن ابی اسحق قال ليس ابو عبد الله ذكره ولكن عبد الرحمن بن الاسود عن أبيه أنه سمع عبد الله" اس میں صراحۃً اسرائیل ولے طریق کی تردید کی گئی ہے، اور اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ابواسحق پہلے اس حدیث کو ابو عبیدہ سے روایت کرتے تھے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے

مشکوٰۃ ہی، بعد میں ابو اسحق کو یہی روایت عبدالرحمن بن الاسود سے بھی مل گئی، جس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لہذا انھوں نے صراحت یہ بتا دیا کہ یہ حدیث میرے پاس صرف ابو عبیدہ کے طریق سے نہیں بلکہ عبدالرحمن بن الاسود کے طریق سے بھی ہے، بہر حال ابو اسحق کی اس تصریح سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زہیر کے سامنے حدیث بیان کرتے وقت اُن کے ذہن میں دونوں طریق مستحضر تھے اور ان میں سے انھوں نے عبدالرحمن بن الاسود کے طریق کو اختیار کیا، اور اس سے بڑی کوئی وجہ ترجیح نہیں ہو سکتی،

(۱۳) دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ ابو اسحق بسبعی مدلس ہے، لہذا ان کے عنعنہ کے مقابلہ میں تحدیث کا صیغہ راجح ہے، اب اسرائیل کے طریق میں وہ ابو عبیدہ سے عنعنہ کر رہے ہیں، اور یوسف بن ابی اسحق کے طریق میں جو زہیر کے متالغ ہیں انھوں نے تحدیث کی تصریح کی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ زہیر کی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، وقال ابراہیم بن یوسف عن ایبہ عن ابی اسحق قال حدثنی عبد الرحمن، لہذا زہیر کے طریق میں تدلیس کا کوئی شبہ نہیں جبکہ اسرائیل کے طریق میں یہ شبہ موجود ہے،

(۱۴) چوتھی وجہ ترجیح علامہ عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اسرائیل کی روایات میں خود اختلاف ہے، چنانچہ بعض روایات میں اُن کی روایت زہیر کی روایت کے بالکل مطابق ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہے جبکہ زہیر کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں،

(۱۵) امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی جلالت قدر بیان کرنے کے لئے عبدالرحمن بن ہمدانی کا قول پیش کیا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں ”معجم اسماعیلی“ وغیرہ کے حوالہ سے بعض محدثین کے اقوال ذکر کئے ہیں، جنہ زہیر کو اسرائیل کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوتی ہے،

۱۔ اسرائیل قد اختلف علیہ فرواہ کرایۃ زہیر و رواہ عباد القعطانی وقالوا لعبد عن ابی اسحق عن علقمہ عن عبد اللہ و رواہ الحمیدی عن ابی عیینہ عن عن ابی اسحق عن عبد الرحمن بن یزید ذکرہ الدارقطنی والعمری فی مسندہ و زہیر لم یختلف علیہ (عمدة القاری، ج ۱ ص ۳۵)،

۲۔ واما ترجیح الترمذی حدیث اسرائیل علی حدیث زہیر فعارض باحدک الاسماعیلی فی محمد لانه رواہ من حدیث یحیی بن سعید و یحیی بن سعید لا یرضی ان یاخذ عن زہیر فی ابی اسحق مالس بسام، وقال الآجری سألت ابی داؤد عن زہیر و اسرائیل عن ابی اسحق فقال زہیر فوق اسرائیل بکثیر (عمدة القاری ج ۱ ص ۳۵)،

ان وجوہات کی بناء پر دیگر محدثین اور امام بخاریؒ نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے زہیر ہی کی روایت کو تحریک کی ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کی دقت نظر اور فراست کا پتہ چلتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

وابو عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعودؓ لم یسمع من أبیہ، امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو رائج قرار دیا، لیکن بعد میں اس پر یہ اعتراض کیا کہ ابو عبیدہؓ کا سماع حضرت عبداللہ بن جردؓ سے نہیں ہے، لہذا یہ روایت منقطع ہے، شوافع امام ترمذیؒ کے اس قول کو بنیاد بنا کر حنفیہ کے اس مسئلہ پر انقطاع کا اعتراض کرتے ہیں، حنفیہ کی طرف سے اس کے تین جوابات دیئے گئے ہیں:

ایک جواب تو وہی ہے کہ محققین کے نزدیک اسرائیل کے بجائے زہیر کا طریق رائج ہے، اور اس میں ابو عبیدہ نہیں ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اسرائیل کے طریق کو خستہ یا کیا جائے تب بھی امام ترمذیؒ کا یہ کہنا محققین کے نزدیک ناقابل قبول ہے کہ ابو عبیدہؓ نے اپنے والد سے کچھ نہیں سنا، علامہ عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور ابو عبیدہؓ کے سماع کے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، کہ ابو عبیدہؓ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی وفات کے وقت ابو عبیدہؓ کی عمر سات سال تھی، اور یہ عمر تحمل و روایت کے لئے کافی ہے، اس لئے محض اُن کی کم سنی سے عدم سماع پر استدلال درست نہیں، تیسرے اگر بالفرض ابو عبیدہؓ کا اپنے والد سے بلا واسطہ سماع نہ ہو تب بھی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ ”اعلم الناس بعلم ابن مسعودؓ“ ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اور امام بیہقیؒ نے بھی لکھا ہے کہ ”ابو عبیدہؓ اعلم بعلم ابن مسعودؓ من حنیف بن مالک و نظی امہ“ اس وجہ سے امت نے اس حدیث کو با اتفاق قبول کیا ہے، یہ جواب رائج ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ ایک حدیث منقطع ہونے کے باوجود صحیح اور قابل استدلال ہوتی ہے جس کی وجہ یا تو اُمت کی تلقی بالقبول ہوتی ہے، یا یہ کہ انقطاع کرنے والا راوی بہت زیادہ قابل اعتماد ہوتا ہے، یہاں یہ دونوں چیزیں پائی جا رہی ہیں،

## بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْبَجُ بِهِ

حفص بن غیاث؛ کوذ کے ائمہ حدیث میں سے ہیں، با اتفاق ثقہ ہیں، البتہ آخری عمر

میں ان کے حافظہ میں تیز پیدا ہو گیا تھا،

داؤد بن ابی ہند، یہ بھی مشہور محدث ہیں، اور ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا،

فاتحہ زاد اخوانکم من الجن، ائمہ کی ضمیر بتا دیل مذکور روٹ اور عظام دونوں کی طرف راجع ہے، یعنی روٹ اور عظام دونوں زاد الجن ہیں، اس جملہ کی تشریح میں چند مباحث ہیں؛ پہلی بحث تو یہ ہے کہ روٹ کے زاد الجن ہونے کا کیا مطلب ہو؟ بعض حضرات نے کہا کہ روٹ جنات کے لئے کھا د کا کام دیتی ہے، اور اس طرح اُن کی غذا کا سبب بنتی ہے، لیکن یہ جواب ضعیف ہو، اس لئے کہ اگر زاد سے مراد یہی ہو تو پھر اس میں جنات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ انسانوں کے لئے بھی روٹ کھا د کے کام آتی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ روٹ بذات خود جنات کی غذا ہو اور ان کے لئے اس کی نجاست مسلوب ہو جاتی ہے، اور اُن کے واسطے روٹ کو اپنی حالتِ اصلیت پر لوٹا کر اسے غلہ بنا دیا جاتا ہے، اس کی تائید بخاری ص ۴۴۲ کتاب المناقب باب ذکر الجن الخ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے کہ فسألو فی الزاد خذ عوثاً اللہ لہم ان لا یسروا بعظم ولا یروثوا الا وجداً وعلیہما طعاماً، لیکن اکثر علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ روٹ کے زاد الجن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اُن کے دوات کی غذا ہوتی ہے، یہ جواب صحیح مسلم کی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ”وکل بعرة علف لدوابکم“ (مسلم ج ۱ ص ۸۴ کتاب الصلوة باب الجہر بانقاعہ فی العجم والقرۃ علی الجن فی حدیث ابن مسعود)

دوسری بحث یہ ہے کہ عظام کے زاد الجن ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اس کا سب سے بہتر اور اور محقق جواب یہ ہے کہ یہ ہڈیاں جنات کے لئے پُر گوشت بنا دی جاتی ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم اور جامع ترمذی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، البتہ یہاں مسلم اور ترمذی کی روایات میں ایک تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کی حقیقت سمجھ لینا ضروری ہے، تعارض یہ ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آپؐ نے جنات سے مخاطب ہو کر فرمایا: ”کنم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ یتع فی ایدیکم اوفی ما یكون لحمًا“ اس میں یہ تصریح ہے کہ مذکور جانوروں کی ہڈیاں جنات

کے لئے پُرگشت بنادی جاتی ہیں، اس کے برخلاف یہی روایت امام ترمذیؒ نے سورۃ احقاف کی تفسیر میں روایت کی ہے، اس میں یہ الفاظ منقول ہیں: ”کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی ایدیکم او ذرماکان لحمًا“ (ترمذی ۲۳ ابواب التفسیر) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مردار جانوروں کی ہڈیاں بھی غذا ہوتی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس تعارض کو رفع کرنے سے سوائے صاحبِ میرتِ حلیہؒ کے اور کسی نے تعرض نہیں کیا، انھوں نے اس تعارض کا یہ جواب دیا ہے کہ مسلم کی روایت جناتِ مسلمین کے بارے میں تھی، اور ترمذی کی روایت جناتِ کفار کے بارے میں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہ ایک ہی حدیث ہے اور الفاظ کا اختلاف راویوں کے اختلاف کی بناء پر ہے، لہذا یا تو یوں کہا جائے کہ مسلم کی روایت ترمذی کی روایت پر قوتِ سند کے اعتبار سے راجح ہوگی، یا پھر محدثین کے ایک اور اصول پر عمل کیا جائے، جس سے ایسے مواقع پر تطبیق کا کام لیا جاتا ہو، اور وہ اصول یہ ہے کہ ”حفظ کل مالہم یحفظہ الآخر“، یعنی بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتیں ارشاد فرمائیں، ایک راوی کو ایک بات یاد رہی اُس نے اسے روایت کر دیا اور دوسرے راوی کو دوسری بات یاد رہی اور اس نے اسے روایت کر دیا، اور درحقیقت دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتی ہیں یہاں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہو گا کہ ہڈی پر اندکانام لیا جائے یا نہ لیا جاے دونوں صورتوں میں وہ جنات کی غذا ہوتی ہے، ایک راوی نے پہلی بات کو روایت کر دیا، اور دوسرے راوی نے دوسری بات کو، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تطبیق بین الروایات کے سلسلہ میں ”حفظ کل مالہم یحفظہ الآخر“ کا یہ اصول بہت کارآمد ہو، لیکن محدثین نے اُسے اصولِ حدیث کی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے ”فتح الباری“ کے مختلف مقامات پر اس کا تذکرہ فرمایا ہے، اور اس سے کام لیا ہے،

تیسری بحث یہ ہے کہ کراہیتِ استنجاء انہی دو چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے ان دونوں چیزوں سے علتِ نہی مستنبط کر کے حکمِ کراہت کو دوسری اشیاء میں بھی عام کیا ہے، یعنی ہر وہ چیز جو مکرم ہو یا کسی کی غذا ہو یا نجس ہو یا مضر ہو، اس سے استنجاء ناجائز ہے،

اتھ کان مع الجنۃ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجنۃ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ لیلۃ الجنۃ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے یا نہیں؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں

واقعہ یہ ہے کہ لیلۃ الجمن کئی مرتبہ واقع ہوئی ہے، علامہ بدر الدین شبلی نے اپنے معروف رسالہ ”امام المرحان فی غرائب الاخبار و احکام الجنان“ میں لکھا ہے کہ لیلۃ الجمن چھ مرتبہ ہوئی ہے، بعض راویوں میں حضرت عبداللہؓ ساتھ تھے بعض میں نہیں،

وكان رواية اسمعيل اصح من رواية حفص بن غياث؛ دونوں روایتوں میں فرق یہ ہے کہ حفص کی روایت میں ”لا تستنجوا بالزبد“ کا جملہ مسند اور متصل ہے، لیکن اسمعیل کی روایت میں یہ جملہ امام شعبیؒ کی مرسل کی حیثیت رکھتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسمعیل کی روایت کو اصح قرار دیا ہے، امام مسلمؒ کے صریح سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ انھوں نے یہ جملہ ”قال الشعبي“ کہہ کر الگ سے روایت کیا ہے،

## بَابُ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالسَّاءِ؛

محمد بن عبد الملک بن ابی الشوارب؛ یہ امام ترمذیؒ، امام مسلمؒ کے استاذ ہیں، ”صدوق“ ہیں، امام نسائیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”لابأس به“  
قتادہ؛ یہ قتادہ بن دعامة السدوسی ہیں، معروف تابعین میں سے ہیں، اپنے زمانے میں ”احفظ الناس“ کہلاتے تھے، کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، لیکن باتفاق ثقہ ہیں، اس لئے ان کی روایات مقبول ہیں،

معاذہ؛ یہ معاذہ بنت عبداللہ العدویۃ البصریۃ ہیں، اور ان کی کنیت ”ام الصہباء“ ہے، ثقہ تابعیات میں سے ہیں، انتہائی عابدہ و زاہدہ تھیں، رات بھر تہجد پڑھتی تھیں، حافظہ قویٰ نے ان کا یہ مقولہ نقل کیا ہے: ”اعجب من عین تنام باللیل وقد علمت بطول رقادھا فی القبور“

مروان آزادکن؛ اس سے معلوم ہوا کہ نا محرم کو کو تعلیم دینے کے لئے عورت کو چاہی کہ اس کی محرم عورت کو واسطہ بنائے،

ان یستطیبوا بالسَّاءِ؛ استطابۃ کے لغوی معنی ہیں پاکیزگی چاہنا، مراد استنجاء ہے، اس حدیث سے استنجاء بالماء کا جواز بلکہ سنیت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالماء کی سنیت پر جمہور کی دلیل ہے، لہذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیبؒ اور بعض اہل ظاہر کے خلاف مجتہد ہی جو استنجاء بالماء کو خلاف سنت قرار دیتے ہیں، دوسری طرف اس کے بالکل

برعکس ابن حبیب مالک کا قول یہ ہو کہ استنجاء بالبحار ناجائز ہے، یہ قول سابقہ احادیث کی وجہ سے مردود ہے، ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہو کہ جمع بین الحجارة والماء افضل ہے، بعض اہل ظاہر اس جمع کو بھی خلاف سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع بین الحجارة والماء کی تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی باقصریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں، لیکن اُن کا یہ خیال درست نہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس معنی کی احادیث الفراءسی طور سے ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے، اس لئے کہ یہاں صرف فضیلت ثابت کرنی مقصود ہے، اور فضائل اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کر لیا جاتا ہے، اس لئے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں، خاص طور سے جبکہ جمہور اہل سنت نے ان کو قبول کر کے معمول بہ قرار دیا، نیز کوئی حدیث مرفوعہ صریح اگرچہ اس باب میں نہیں ہے، لیکن بعض احادیث جیسے جمع بین الماء والحجر کا مفہوم مستنبط ہوتا ہے، مثلاً جب اہل قباء کی تعریف قرآن کریم میں نازل ہوئی کہ ”فیه رجال یحبون ان یتطهروا“ تو آپ نے اُن سے ان کے خصوصی تطہر کی وجہ پوچھی تو انھوں نے جواب دیا ”قالوا لا غیر ان احدا اذا اخرج من الغائط احب ان یستنجی بالماء“ اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الغائط کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الغائط بغیر استنجاء بالبحار کے نہ ہوگا، لہذا اس روایت سے جو کہ صحیح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے اقتضائاً جمع کا مفہوم نکلتا ہے،

یہاں یہ بات واضح رہے کہ بعض کتب فقہ میں اہل قباء کا یہ قول منقول ہو کہ ”انا نستجم بالبحارۃ بالماء“ یہ قول اگرچہ صریح ہے، لیکن کتب حدیث میں نہیں ملتا، اس کے علاوہ جمع کے مفہوم میں حضرت علیؑ کا یہ قول مستفید ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق اور سیوطی میں مروی ہے، ”انکم من کان قبلکم کانوا یبعرون بعراواکم تشلطون ثلثاً فاتبعوا الحجارة والماء“ اور اس اثر کو حافظ زلیعیؒ نے ”تصب الرأی میں جید قرار دیا ہے، لہذا جمع بین الحجارة والماء کو عبت قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں، اسی اثر کے تحت حنفیہ کا مسلک یہ ہو کہ اگر نجاست مخرج سے اکثر من قدر الدرہم متجاوز ہو تو پانی کا استعمال فرض ہے، اگر بقدر درہم متجاوز ہو تو واجب ہے اور اگر اس سے کم متجاوز ہو تو سنت ہے،

۱۵ مستدرک ج ۱ ص ۵۵، کتاب الطہارۃ، الاستنجاء بالماء اذا اخرج من الغائط ۱۲  
 ۱۶ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۵۴، کتاب الطہارۃ، من کان یقول اذا اخرج من الغائط فلیستنج بالماء ۱۳

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ جمع بین الجود والماء نہ کرنے کی صورت میں استعمال مار افضل ہے، "لَا تَلْقَاءُ الْمَاءُ ابْلَغُ فِي الْأَنْقَاءِ وَالْتَنَظِيفِ" چنانچہ علامہ نووی، علامہ عینی اور ابن عجم وغیرہ نے یہی لکھا ہے، البتہ استنجاء بالماء کی صورت میں حجر کی طرح تثلیث ضروری نہیں، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَادَ الْعَلَاةَ أَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ

عبد الوہاب ثقفی، ثقہ ہیں لیکن آخری عمر میں حافظ میں تغیر آگیا تھا،  
محمد بن عمرو اکثر علماء نے انہیں صدوق کہا ہے، البتہ بعض روایات میں  
ان کو دوہم ہو جاتا ہے،

عن ابی سلمة: یہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے صاحبزادے ہیں، اور ان کے نام کے  
بائے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام عبداللہ قرار دیا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ابوسلمہ کنیت  
نہیں بلکہ نام ہے، یہ ایک قول کے مطابق مدینہ طیبہ کے مشہور فقہاء سبعہ میں سے ہیں جنہیں کسی  
اس شعر میں جمع کر دیا ہے، اگرچہ اس میں ابوسلمہ کا ذکر نہیں ہے

الْأَكْلَى مَنْ لَا يَفْتَدِي بِأُثْمَةٍ      قَسْمَتُهُ ضَيْزَى عَنِ الْحَقِّ خَلَاةٍ  
فَخَذَمَ عَبْدُ اللَّهِ، عُرْوَةَ، قَاسِمَ      سَعِيدَ، ابُو بَكْرَ، سُلَيْمَانَ، خَارِجَةَ

اس میں عبید اللہ سے مراد عبید اللہ بن عتبہ بن مسعودؓ، عروہ سے مراد عروہ بن الزبیرؓ،  
قاسم سے مراد قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؓ، سعید سے مراد سعید بن المسیبؓ، ابوبکر سے مراد  
ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث بن ہشامؓ، سلیمان سے مراد سلیمان بن یسارؓ اور خارجہ سے مراد  
خارجہ بن زید بن ثابتؓ ہیں، بعض حضرات نے ابوبکر بن عبدالرحمن کے بجائے حضرت ابوسلمہؓ کو  
فقہاء سبعہ میں شمار کیا ہے،

أبعد في المذهب، یہاں أبعد لازم کے معنی میں ہے، لیکن اس میں أبعد کی یہ نسبت زیادہ  
مبالغہ پایا جاتا ہے، بعد کے معنی میں دور ہوا، اور البعد کے معنی ہیں دوری اختیار کی،  
علامہ نووی نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ابعاد تسر کے لئے تھا، البتہ  
اگر تسر کہیں قریب میں حاصل ہو جائے تو ابعاد کی ضرورت نہیں،



## بِمَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمَغْتَسَلِ ؛

احمد بن محمد بن ہونی، یہ امام ترمذی و نسائی کے استاذ ہیں، امام نسائی کا کہنا ہے، "لَا بَأْسَ بِهِ"

عن اشعث، یہ اشعث بن عبد اللہ بن جابر النخعی الحدادی الازدی ہیں، امام ترمذی کے قول کے مطابق انہی کو "اشعث النخعی" بھی کہتے ہیں، مختلف کتابوں میں ان کا نام اشعث النخعی، اشعث بن عبد اللہ، اشعث بن جابر، اشعث نخعی، اشعث ازدی، اور اشعث حدادی آیا ہو یہ سب انہی ایک شخصیت کے نام ہیں، یہ ثقہ ہیں،

فی مستحکمہ، مستحکم غسل خانہ کو کہتے ہیں، یہ جم سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں گرم پانی، ثعلب کا کہنا ہے کہ یہ اضداد میں سے ہے، اور ٹھنڈے پانی کو بھی کہتے ہیں، بہر صورت مستحکم کے معنی ہوتے پانی کے استعمال کی جگہ،

ان عامۃ الوسواس منه، مطلب یہ ہو کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے یہ دہم پیدا ہوتا ہے کہ کہیں اس کی چھینٹیں بدن کو نہ لگ گئی ہوں اور پھر انسان دہم کی بیماری میں مبتلا ہو جاتا ہے، حضرت عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ یہ نہیں اُس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ غسل خانہ میں پانی جمع ہوتا ہو یا فرش کچا ہو، لیکن اگر فرش پختہ ہو اور پانی نکلنے کی جگہ موجود ہو تو یہ مانعت نہیں ہے، اس حدیث میں بول فی المغتسل کا خاصہ یہ بیان کیا گیا ہو کہ اس سے وسوس پیدا ہوتے ہیں،

وساوس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اعمال و افعال میں کچھ خاصیتیں رکھی ہیں جن میں بظاہر کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، مثلاً علامہ شامی نے بہت سے اعمال کے بارے میں یہ کہا ہے کہ وہ لسیان پیدا کرتے ہیں، مثلاً "بول فی المغتسل"، "نظر الی العورة" وغیرہ، یہ خیال کوئی توہم پرستی نہیں ہے، بلکہ جس طرح اور چیزوں کے کچھ خواص ہیں اور ان کے خواص کا اعتقاد توحید کے منافی نہیں، اسی طرح ان اعمال و افعال کے خواص یہ ہیں اور ان کا اعتقاد بھی توحید کے منافی نہیں ہے، اب ان خواص کے بارے میں اشاعرہ، ماتریدیہ، اور معتزلہ کا مشہور اختلاف ہو، معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کی تخلیق کرتا ہے تو اس میں خود بخود کچھ خاصیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بمنزلہ لازم ذات ہوتی ہیں، لیکن یہ مذہب باطل ہے، اس لئے کہ اس سے

اشیاء کا موثر بالذات ہونا بھی لازم آتا ہے اور قدرت باری تعالیٰ کا خواص ہشیاء کے ساتھ تعلق بھی باقی نہیں رہتا، اسی کے نتیجے میں معجزات کا انکار کرنا پڑتا ہے،

اس کے بالکل برخلاف اشاعہ کا کہنا یہ ہے کہ مخلوقات اور ان کے خواص کے درمیان درحقیقت کوئی جوڑ نہیں ہوتا، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی شے یا عمل کی تخلیق فرماتا ہے تو اسی کے ساتھ خاصہ کی تخلیق بھی الگ سے فرمادیتا ہے، گویا "نار" کا احراق سے اصلاً کوئی جوڑ نہیں ہاں جب آگ پیدا کی گئی تو اسی کے ساتھ ساتھ احراق کا خاصہ بھی علیحدہ سے پیدا کر دیا گیا، اب یہ عین ممکن ہو کہ کسی جگہ "نار" پیدا کی جائے لیکن احراق کی خاصیت کی تخلیق نہ ہو، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں بالعکس جیسا کہ "واعزوا ماعاد خلوا انما"۔

اور ماترید یہ کا مسلک یہ ہو کہ ہشیاء اور ان کے خواص بے جوڑ نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کسی شے یا فعل کی تخلیق فرماتے ہوئے اسی میں کچھ خواص کی تخلیق بھی فرمادیتا ہے، گویا نار کی تخلیق کے ساتھ اسی نار میں خاصہ احراق بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا، ہاں جب باری تعالیٰ چاہتے ہیں تو یہ خاصہ سلب کر لیتے ہیں، جیسا کہ معجزات کے موقع پر، ماترید یہ کی تعبیر زیادہ واضح اور قرآن و سنت کے زیادہ مطابق ہے،

وَيَقَالُ لَهُ الْأَشْعَثُ الْأَهْضَى، مقصد یہ ہے کہ اشعث بن عبد اللہ اور اشعث اعمیٰ ایک ہی شخص ہیں، لیکن حافظ ابن حجر نے "تہذیب التہذیب" میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ کیا ہے، اور اشعث بن عبد اللہ کو قویٰ اور اشعث اعمیٰ کو ضعیف قرار دیا ہے،

فَقَالَ رَبَّنَا اللَّهُ لَا مَشْرِيكَ لَهُ، امام ابن سیرین کے اس قول کا مطلب بعض حضرات نے یہ لیا ہے کہ وہ بول فی القتل کے مورث دسوا اس ہونے کو توحید کے منافی سمجھتے تھے، لیکن امام ابن سیرین جیسے عالم سے یہ بات بہت بعید ہو، بظاہر ان کا مقصد یہ تھا کہ ان کے نزدیک یہ بات کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں ہو، اس لئے اس میں کسی دہم کی ضرورت نہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے منع کرے، اور وہ جو آ میں "ربنا اللہ" کہے، اس کا منشا اس کے سوا نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے عدم ضرر کی امید باندھی جائے، بہر صورت امام ابن سیرین کے اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو حدیث باب نہیں پہنچی تھی، ورنہ وہ ایسا ہرگز نہ فرماتے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال :

## بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ

ابو کریب: ان کا نام محمد بن العلاء ہے، ائمہ رستہ نے ان سے روایات لی ہیں، اور یہ ثقہ ہیں،

عبدۃ بن سلیمان: دوسری صدی کے محدث ہیں، امام عجل وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے،

لامرئقہ بالسوال: لفظ مسواک آد اور فعل دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، پہلی صورت میں یہاں استعمال کو مضامین محذوف ماننا پڑے گا، دوسری صورت میں تقدیر کی ضرورت نہیں، یہ لفظ سَاغَ یَسُوْگُ سُوْگَا سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں رگڑنا، اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ ”تساؤک الابل“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں اونٹوں کا ادھر ادھر کی طرف مائل ہونا، دونوں صورتوں میں مناسبت ظاہر ہے، ثَمَّاعِلٌ کہ کتاب اِثْتِخَالَ سے بھی آتا ہے، اور لفظ اِثْتِخَانَ بھی اسی معنی میں آتا ہے جو لفظ سَنَ سے مشتق ہے، پھر اس لفظ کا اطلاق مطلق و انت ما یجئہ کے لئے بھی ہوتا ہے، خواہ مسواک نہ ہو چنانچہ کہتے ہیں ”امساک بالاصابع“ مسواک کے فوائد بے شمار ہیں، علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں کہ مسواک کے فوائد شتر سے زیادہ ہیں: ”اَدْنَاهَا اِمْلَاطَةُ الْاَذْنِ عَنِ الْفَمِ وَاِعْلَافَاتُ کِبَرِ الشَّهَادَتَيْنِ عِنْدَ الْمَوْتِ“

عند کل صلوٰۃ: مسواک کی شرعی حیثیت میں حضورؐ اس اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر ائمتہ کا اجماع نقل کیا ہے، البتہ امام اسحقؒ اور داؤدؒ ظاہری سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیت کا، ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیجؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے: ”السَّوَالُ وَاجِبٌ غَیْرُ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ“ رواہ ابو نعیم فی کتاب السَّوَالِ وَذَكَرَهُ السَّيْهَوْنِيُّ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ لیکن حافظ ابن حجرؒ ”لتأیید الجیر“ میں حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اسنادہ واجب ذکر اور لہذا اس سے استدلال درست نہیں، علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ امام اسحقؒ کی طرف وجوب کے قول کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی جبہور کی طرح سنیت مسواک کے قائل ہیں، اب صرف داؤد ظاہری رہ جاتے ہیں، ان کے بارے میں بھی مشہور یہی ہے کہ

وہ سنت کے قائل ہیں، اور اگر بالفرض وہ وجوب کے قائل ہوں تب بھی ان کا اختلاف اجتماع کے لئے مضر نہیں ہے

پھر جمہور میں یہ اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو، امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں، ظاہر ہے یہ بھی ایسا ہی منقول ہے، لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں، اثر اختلاف اس طرح نکلا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کر کے ایک نماز پڑھ چکا ہو، اور پھر اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں: "لولا ان اشق علی امتی لا مرتعم بالتواک عند کل صلوٰۃ" حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضامین محذوف ہے، یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ" جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہی روایت مستدرک حاکم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علی امتی لغضبت علیہم السواک مع الوضوء" حافظ ذہبیؒ تغیب المستدرک میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "هو علی شرطهما ليس له علة" نیز یہی روایت صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علی امتی لا مرتعم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوٰۃ" علامہ میروزیؒ فرماتے ہیں "اسنادہ صحیح"۔ یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے تخفیف میں ذکر کی ہے، اور اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس کے علاوہ معجم طبرانی میں حضرت علیؓ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں: "لولا ان اشق علی امتی لا مرتعم بالتواک مع کل وضوء" علامہ نور الدین سیبویؒ مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۲۱، باب فی السواک کے تحت اس حدیث کو نقل کرتے ہیں: "وہذا الطبرانی فی الاوسط وفيه ابن اسحق وهو ثقة صدق وقد صرح بالتحديث واسناده حسن" اس کے علاوہ ابن نسائی، مسند احمد، مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کی ان روایات سے حنفیہ کا استدلال جو جن میں "عند کل صلوٰۃ" کے بجائے "عند کل وضوء" یا "مع کل وضوء" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں،

ملاعل قاریؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے ”عند کل صلوٰۃ“ کو اصل قرار دے کر تطبیق کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضو اور نماز دونوں کے وقت مسواک کو مسنون قرار دیتے ہیں، حنفیہ نے ”مع کل وضوء“ کی روایات کو اصل قرار دے کر ”عند کل صلوٰۃ“ کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضامین محذوف ہے، ”عند وضوء کل صلوٰۃ“ اور اس پر کچھ عقلی دلائل بھی ضابطہ میں ایک یہ کہ صلوٰۃ دالی روایتوں میں ہر جگہ ”عند“ کا لفظ آیا ہے، جو مقارنت حقیقیہ پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اگر مسواک اور صلوٰۃ میں کچھ فصل ہو تب بھی اس پر ”عند کل صلوٰۃ“ کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف وضو دالی روایتوں میں بعض جگہ لفظ ”مع“ وارد ہوا ہے جو مقارنت حقیقیہ پر دلالت کرتا ہے،

دوسرے یہ کہ مسواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہی، چنانچہ نسائی، ابن حبان اور مسند احمد کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی سند سے یہ الفاظ مروی ہیں: ”السواک مطهرة للضمائم للترتيب“ نیز سیاک کا مقصد بھی تنظیف الایمان ہی، جو باطلہات میں سے ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنت وضو قرار دیا جائے، عیسوی یہ کہ اگر عین نماز کے وقت مسواک مسنون ہو تو بعض اوقات دانتوں سے خون نکلنے کا بھی خدشہ ہے، جو حنفیہ کے نزدیک تو ناقض وضو ہے ہی شافعیہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نجاست کا خروج تو بہر حال اُن کے نزدیک بھی بُرا ہے،

چوتھے یہ کہ روایات سے یہ بات کہیں ثابت نہیں ہوتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لئے کھڑے ہونے وقت مسواک فرماتے ہوں، اُن وجوہات کی بنا پر مسواک کا صحیح مقام وضو ہی معلوم ہوتا ہے،

احناف اور شوافع کا یہ اختلاف خصوصاً دراز سے کتابوں میں نقل ہوتا چلا آ رہا ہے لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ محض نزاع لفظی ہے، اور اگر کوئی شخص پڑانے وضو سے نمی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے مسواک مسنون ہے، اس لئے کہ شیخ

---

لہ وبتویدہ مارواه احمد عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولان اشد علی امتی لا یرحم

عند کل صلوٰۃ وضوء مع کل وضوء بسواک ۱۲ (معجم الزوائد، ج ۱ ص ۲۲۱ باب فی السواک)

لہ نسائی، ج ۱، کتاب الطہارۃ، الترغیب فی السواک ۱۲

ابن ہمام نے فتح القدر میں تحریر کیا ہے کہ پانچ مواقع پر مسواک کرنا مستحب ہے، اُن پانچ مواقع میں انہوں نے قیام الی الصلوة کا بھی ذکر کیا ہے، والا استحباب السنۃ کلاهما متقاسمان لا تخالف بینہما ویکنی لرفع الخلاف ہذا القدر۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں حقیقت کوئی اختلاف نہیں،

مسواک سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ مسواک کرنے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اتفاق ہے کہ دانتوں میں مسواک عرضاً کیا جائے گا، یہ بات بھی حضرت عطاء بن رباح کی ایک مرفوع مرسل روایت سے ثابت ہے؛ "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اذی شربتم فاشربوا ممّا وادّا استکم فاستاکوا عرضاً" رواہ ابو داؤد فی مراسیلہ تحت کتاب الطہارۃ، ص ۵، حافظ ابن حجر تلخیص البحر میں یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "فیہ محمد بن خالد القرشی قال ابن القطان لا یعرف قلت وثقہ ابن معین وابن حبان" اس لحاظ سے یہ حدیث حسن تو ہو جاتی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے کہ یہ عطاء بن ابی رباح کی مرسل ہے، اور اُن کی مراسیل کو اضعف المراسیل کہا جاتا ہے، کما فی تہذیب التہذیب "لیکن اول تو یہ مقام فضائل کا ہے، لہذا اس میں اس درجہ کی ضعیف روایات قابل قبول ہیں، دوسرے حافظ ابن حجر نے "فتح الباری" باب مسواک میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "لہ شاهد موصول عند العقیلی فی الضعفاء" یہ شاہد بھی خواہ سنداً ضعیف ہو لیکن اس سے مرسل عطاء کی تائید ضرور ہوتی ہے، پھر حافظ ابن حجر تلخیص البحر میں لکھتے ہیں کہ عرضاً مسواک کرنا دانتوں میں مسنون ہے، لیکن زبان پر طرلاً مسواک کرنا افضل ہے، جیسا کہ صحیحین میں حضرت ابو موسیٰ کی حدیث سے ثابت ہے، اور مسند احمد میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں، "وطرف الشواک علی لسانہ یستن الی فوق قال الرازی کأنہ یستن طرلاً الخ" راجعاً السنن ج ۱ ص ۵۲ باب سنۃ التواک بعوالہ تلخیص الضعیف ج ۱ ص ۲۳

مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرۃ الاراک یعنی بیلوکی ہو، چنانچہ صحیح ابن حبان، معجم طبرانی، اور مسند ابویعلیٰ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے، "قال کنت اختبئ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سواکاً من اراک" ذکرہ الحافظ فی التلخیص للصبیر وسک علیہ

نیز علامہ سیثیؒ نے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۰ کتاب الصلوٰۃ باب باقی شیئی یستاک " میں حضرت ابو خیرہ الصباحیؓ کی یہ روایت نقل کی ہے " کنت فی الوفد الذین اتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنردنا الاسراف نستاک لہ ، الحدیث ، علامہ سیثیؒ فرماتے ہیں " رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن " وراجع جمیع الفوائد ج ۱ ص ۹۲ کتاب الطہارۃ التحلیل والتوالت وغسل الیدین "

یہاں ایک بحث یہ ہو کہ موجودہ زمانہ میں جو برش وغیرہ رائج ہیں ، ان سے یہ سنت ادا ہوتی ہے یا نہیں ؟ اس کا محقق جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں ، ایک سنتہ السواک ، دوسرے استعمال السواک لمسنون ، جہاں تک سنتہ السواک کا تعلق ہے فقہار نے لکھا ہے کہ مسواک مسنون کی عدم موجودگی میں کپڑا ، منجن ، یا محض انگلی کی رگڑ سے بھی سنت مسواک ادا ہو جاتی ہے ، اگرچہ استعمال السواک لمسنون کی سنت ادا نہ ہوگی ، یہ حکم بھی ایک حدیث سے ماخوذ ہے ، امام دارقطنیؒ ، بیہقیؒ ، اور ابن عدیؒ نے حضرت انسؓ کی یہ مرفوع حدیث نقل کی ہے " تجزئ من الاصابع " ( بیہقی ج ۱ ص ۴۰ باب الاستیاء بالاصابع ) حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص باب السواک ص ۱۱ میں اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے ، لیکن ساتھ ہی حافظ ضیاء مقدسیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے " لازمی بسندہ جائزہ " نیز امام بیہقیؒ نے ہی اسے دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے جو قابل اعتبار ہے ، اس کے علاوہ مسند احمد میں حضرت علیؓ کا یہ عمل منقول ہے " انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجهہ وکفیه ثلاثا وضمضم فادخل بعض اصابعہ فیہ " اس حدیث کے آخر میں حضرت علیؓ نے فرمایا : " ہذا وضوء رسول اللہ ﷺ "۔۔۔۔۔

دینیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ : ہو عن ابن مسعودؓ ان کان یحیی سواکا من اراک وکان یوق الساقین فجعلت الريح کنفو فضحک النعم منہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " ثم تعفون قالوا یا نبی اللہ من دقة ساقیه فقال والذی نفسی بیدہ لما اتقل فی المیزان من احدہ " اسی طرح مسند احمد ج ۳ ص ۳۸۶ پر حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرہم دیم یحییون اراکا فاعطاه رجل جنی اراک فقال لو کنت متوذاً لکلتہ " (۱) یہی روایت تلخیص الجیر ج ۱ باب السواک ص ۶۵ پر حافظ ابن حجرؒ نے بھی ذکر کی ہے ، اور لکھا ہے ، " فی تاریخ البخاری وغیرہ من حدیث ابن خیرہ الصباحیؓ کنت فی الوفد فزودنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالاراک وقال استاکوا ہذا " ۱۲ از رتب عنی عنہ

صلی اللہ علیہ وسلم، حافظ ابن حجرؒ نے "تخص" میں زح (۱) باب السواک میں اس حدیث پر  
 رکت کیا ہے، نیز مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۰ کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک میں ایک حدیث اس  
 طرح مروی ہے "عن کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابيه عن جده  
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاصاب تجزئ مجزئ السواک اذا لم یکن  
 سواک" رواه الطبرانی فی الاوسط وکثیر ضعیف، وقد حسن الترمذی حدیثہ،  
 راعلاء السنن ج ۱ ص ۵۲، ان روایات کا مجموعہ اصالح کے کافی ہونے پر صراحۃً دلالت کرتا ہے،  
 اس طرح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وعند فقہاء المالک والشافعی والحنبل والحنفیین یأمرش بشرطیکہ  
 اس کا ریشہ پاک ہو اس سے یہ نیت ادا ہو جائے گی، ہاں جن برشوں میں خنزیر کے بال کا ریشہ ہو  
 ان کا استعمال حرام ہے، لیکن استعمال المسواک مہنون اس کی فضیلت صرف زیتون، پیلو اور نیم  
 کی مسواک سے حاصل ہوتی ہے، ہنجن یا برش کے استعمال سے یہ فضیلت حاصل نہیں ہو سکتی،  
 اس کے علاوہ دانتوں اور مسوڑھوں کے لئے جس قدر فائدہ مند مسنون مسواک ہے اتنی کوئی  
 اور چیز نہیں،

واما محقق فرعم ان حدیث ابی سلمۃ عن زید بن خالد اصح، امام ترمذیؒ  
 کا مقصد یہ ہے کہ اگرچہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ دونوں کی روایتیں صحیح  
 ہیں، لیکن امام بخاریؒ نے حضرت زید کی روایت کو اصح قرار دیا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب  
 زید بن خالد کی روایت اصح ہے تو امام ترمذیؒ نے باب کے شروع میں اسی روایت کو اصل بنا کر  
 کیوں ذکر نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا طریقہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اکثر ایسی احادیث  
 ذکر کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہیں کیں، حضرت زید کی روایت امام بخاریؒ  
 اپنی جامع میں ذکر کر چکے تھے، اس لئے امام ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو اصلاً ذکر کیا،  
 دوسرا سوال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت زیدؓ کی روایت کو اصح قرار دینے کی وجہ کیا ہے ؟  
 اس کا جواب بظاہر یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ دلی روایت میں ایک راوی محمد بن عمرو ہیں جو  
 اونچے معیار کے راوی نہیں ہیں، اس کے علاوہ حضرت زیدؓ کی روایت میں ایک اضافہ بھی

لہ کذا فی الاصل، وفی نختنا من الحج "تجزی مجزی" کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک  
 ۱۰۰/۲، طبع بیروت، دہلۃ ما اثبتہ صاحب اعلاء السنن اولیٰ،



موجود ہے، لہذا "زيادة الثقة مقبولة" کے قاعدہ سے وہ روایت زیادہ مستحکم ہے،  
 محمد بن ابوالحیثم؛ ثقہ راوی ہیں، البتہ امام احمد نے فرمایا کہ انہوں نے بعض منکرہ نہیں  
 بھی روایت کی ہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْسِنُ يَدَا فِي الْأَثَرِ

ابوالولید؛ ان کا پورا نام احمد بن عبد الرحمن بن بخار ہے، یہ صدوق ہیں، بعض لوگوں نے  
 انہیں ضعیف قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی تضعیف کی کوئی مضبوط دلیل موجود نہیں،  
 ابوالولید بن مسلمہ؛ یہ بھی صدوق ہیں، البتہ ندیس تسویہ کے عادی ہیں، ندیس تسویہ کا  
 مطلب ہے "استقاط الضعيف من بين الثقتين" اور یہ ندیس کی قبیح ترین قسم ہے، ان کا  
 معمول یہ تھا کہ یہ بہت سی حدیثیں "عن الادزاعی عن الزهری" کہہ کر روایت کرتے تھے، حالانکہ  
 ادزاعی اور زہری کے درمیان واسطہ ہوتا تھا، بعض لوگوں نے انہیں منع بھی کیا، لیکن وہ نہیں مانے۔  
 "عن الادزاعی" یہ حدیث و ثقہ کے مشہور امام ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

اذا استيقظ احدكم من الليل؛ اس حدیث کی بعض روایتوں میں من الليل لی قید  
 مذکور ہے، اور بعض میں نہیں، امام شافعیؒ نے عدم تفصیل کو رائج قرار دیا، حنفیہ اور جہور فقہاء  
 کا بھی یہ مسلک ہے، کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی غسل الیدین کا  
 یہ حکم ہر نیند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی نیند کے ساتھ مخصوص نہیں، لیکن امام احمدؒ نے  
 اس حکم کو رات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ "من الليل" کی قید سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ وغیرہ  
 کے نزدیک من الليل کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری میں  
 یہ روایت یس کی قید کے بغیر آئی ہے، امام ترمذیؒ نے اگرچہ روایت یس کی قید کے ساتھ ذکر کی ہے  
 لیکن ترجمہ الباب بخاری کی روایت کے مطابق قائم کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی  
 جہور کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں، نیز یہ حکم معلول بالعلت ہے، اور اس کی علت خود آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے بتائی ہے، یعنی "فانه لا يدري اين يات يداه" اور یہ اندیشہ رات اور دن میں  
 برابر ہے، لہذا حکم بھی برابر ہوگا،

فلا يدخل يده في الاثاع؛ اس میں اختلاف ہے کہ غسل الیدین کا یہ حکم کس درجہ کا

ہے، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ اس کو وجوب کے لئے قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن قدامہ نے  
 "المنہج" میں امام حنبلہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے، لیکن امام شافعیؒ اس  
 حکم کو علی الاطلاق مسنون کہتے ہیں، اور امام مالکؒ علی الاطلاق مستحب، حنفیت کے نزدیک اس مسئلہ  
 میں تفصیل ہے جسے علامہ ابن نجیمؒ نے "المحرر الرائق" میں بیان کیا ہے، کہ اگر ہاتھوں پر نجاست  
 لگے کا یقین ہو، تو غسل الیدین فرض ہے اور ظن غالب ہو تو واجب ہے، اور اگر شک ہو تو مسنون  
 ہے، اور اگر شک بھی نہ ہو تو مستحب ہے، دراصل جہور نے یہاں توہم نجاست کو حکم کی علت قرار  
 دیا ہے، اسی لئے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے نہ ان کے نزدیک رات اور دن کی کوئی  
 تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے، کیونکہ دہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس کے برخلاف  
 امام حنبلہؒ کوئی علت مستنبط کرنے کے بجائے حدیث ترمذیؒ کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں  
 اسی لئے انھوں نے رات اور دن کی تفصیل کر دی ہے، اور حکم کو وجوب کے لئے مانا ہے،

یہاں ایک مسئلہ یہ کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیماری کے بعد ہاتھوں کو  
 دھوئے بغیر برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ برتن  
 کا پانی مطلقاً نجس ہو جائے گا، امام احمدؒ کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو  
 تو نجس ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائے گی،  
 امام مالکؒ کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا، اور حنفیت کے نزدیک وہی تفصیل ہے  
 جو ماقبل میں گذری،

علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء سے نقل کیا ہے کہ غسل الیدین بعد  
 الاستیعاض من منام کے حکم کا پس منظر یہ ہے کہ اہل عرب عموماً ازار یا تہ بند پہنتے تھے اور  
 ملک گرم تھا، پسینہ خوب آتا تھا اور عام طور سے استنجاء بالہجاء کا رواج تھا، اس لئے اس دور  
 میں اس بات کا بڑا احتمال تھا کہ سوتے ہوئے انسان کا ہاتھ کسی مقام نجس تک پہنچ جائے،  
 اور ملوث ہو جائے، اس لئے یہ حکم دیا گیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص نے استنجاء بالماء کیا ہو یا  
 شلوار پہن رکھی ہو تو اس کے لئے یہ حکم نہیں،

لیکن علامہ ابوالولید راجی مالکیؒ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں اہل عراق کا قول زیادہ  
 پسندیدہ ہے، کہ دراصل یہ حکم ہمارے کے بجائے فطانت سے متعلق ہے، یعنی اگرچہ ہاتھ کے  
 نجس ہونے کا احتمال نہ ہو تب بھی سونے کے بعد ہاتھوں کو بغیر دھوئے پانی میں ڈال دینا نظافت

کے خلاف ہے اور شریعت میں ہمارے ساتھ نفاذت بھی مطلوب ہے، لہذا یہ حکم صرف اس  
 دو کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ تمام انسانوں تمام زمانوں اور ہر خطہ کے لئے یہ حکم عام ہے،  
 حتیٰ یغفر علیہما سرتین اوثلث، صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے وضو کی ابتداء میں  
 غسل الیدین الی الرسغین کی سنت پر استدلال کیا ہے، لیکن شیخ ابن ہمام نے فح القدر میں  
 حافظ زلیحی نے کعب الزیاء میں علامہ اکمل الدین بارتی نے تحفہ شرح ہدایہ میں ملک العلماء  
 کاسانی نے بدائع میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کا  
 تعلق سنن وضو سے نہیں، بلکہ احکام امیاء سے ہے، اور یہی قول راجح ہے، اس لئے کہ اس  
 حدیث میں وضو کا کوئی ذکر نہیں اور سیاق کلام اس مقصد کے لئے ہوا ہے کہ متوہم انجاستہ  
 ہاتھوں سے پانی کو خراب نہ کیا جائے، لہذا اس کا مقصد پانی کو طہر یا نظیف رکھنا ہے، نہ کہ وضو  
 کی سنتیں بتلانا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وضو کی ابتداء میں غسل الیدین مستنون نہیں  
 بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مستنون ہے، لیکن اس کی سنت حدیث باب سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ  
 اُن احادیث سے ثابت ہوتی ہے جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی پوری صفت  
 بیان کی گئی ہے، اُن میں سے بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ آپ وضو شروع کرنے سے پہلے  
 اپنے دست مبارک دھویا کرتے تھے،

## بَابُ فِي التَّيْمَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ

نصر بن علی؛ یہ نصر بن علی الجعفی ہیں، ائمہ ستہ کے استاذ ہیں، دسویں طبقہ سے تعلق  
 رکھتے ہیں، البصری ہیں، ثقہ ہیں،

یش بن معاذ العقدی؛ یفح العین والعات، امام ترمذی کے استاذ اور دسویں طبقہ  
 کے محدث ہیں، ثقہ ہیں،

بشر بن المغضل، ثقہ، ثبت، عابد،

عبد الرحمن بن حرملة؛ صدوق ہیں،

ابی ثعلاب المزی؛ بکسر المثلثة وضم المیم وشد الذال، ان کا پورا نام شامہ بن وائل بن  
 حصین ہے، بعض اوقات دادا کی طرف منسوب کر کے انھیں شامہ بن حصین بھی کہتے ہیں صدوق  
 ریاح بن عبد الرحمن؛ یفح الزار، یہ بھی صدوق ہیں، البتہ انھیں کسی بھی دہم ہونا آ

عن جَدِّهِ؛ ان سے مراد اسامہ بنت سعید بن زید ہیں، بعض حضرات نے انھیں صحابیاً میں سے شمار کیا ہے، اور بعض نے مجہولات میں سے،

عن ابیہما؛ ان سے مراد حضرت سعید بن زید ہیں، جو عشرہ مبشرہ میں سے ہیں،

لا وضوء لمن لم یمن کہلسم اللہ علیہ؛ وضو میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہو؟ اس کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور حنابلہ چاروں سے ایک روایت سنیت کی ہے، اور ایک استحباب کی، حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ نے استحباب کی روایت کو ترجیح دی ہے، البتہ حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے وجوب تسمیہ کو اختیار کیا ہے، لیکن ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں، "تقریبات شیخی غیر مقبولہ" اور ابن ہمامؒ نے تقریبات میں مقامات پر تفرق کیا ہے جن میں سے ایک مقام یہ ہے، امام مالکؒ سے سنیت و استحباب کی روایات کے علاوہ ایک روایت بدعت ہونے کی بھی ہے، لیکن قاضی ابو بکر بن عربیؒ نے بدعت والی روایت کا انکار کیا ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ارمح یہ کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے، حنابلہ کی دو روایتوں میں سے استحباب کی روایت کو علامہ ابن قدامہؒ نے جو فقہ حنبلی کے معتدترین راوی ہیں، ترجیح دی ہے، امام احمدؒ کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں، کیونکہ ابن قدامہؒ نے ان کی دوسری روایتیں نقل کی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی تسمیہ کے وجوب کا قائل نہیں ہو، البتہ امام احمدؒ بن راہویہ اور بعض اہل ظاہر اس روایت سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ وضو میں تسمیہ واجب ہو، ان کے نزدیک جان بوجہ تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، البتہ نسیاناً چھوڑا ہو تو معاف ہے،

جہور حدیث باب میں نفی کو نفی کمال پر معمول کرتے ہیں، نہ کہ نفی جواز پر، کافی قولہ علیہ السلام "لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد" ردائے قطنی جلد اول کتاب الصلوٰۃ باب لا صلوٰۃ لجار المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الا من عذر ص ۲۰، اور اس تاویل کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں:-

① تسمیہ کا وجوب کسی بھی قومی روایت سے ثابت نہیں، اور حدیث باب بھی اپنی تمام اسانید کے ساتھ ضعیف ہے، جیسا کہ امام حسنینؒ کا قول خود امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہو کہ: "لا أعلم فی هذا الباب حدیثاً لہ اسناد جید" اس کی وجہ یہ ہے کہ ازل تو حدیث باب کا مدار براح بن عبد الرحمن پر ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص المحیر" (ج ۱ ص ۴۲)

میں انھیں مجہول قرار دیا ہے، نیز حافظؒ نے امام ابو زرعا اور ابو حاتم کا قول بھی نقل کیا ہے، کہ انھوں نے بھی رباح کو مجہول کہلا ہے، اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابن حبانؒ نے رباح کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراویؒ میں تصریح کی ہے کہ امام ابن حبانؒ کی اصطلاح جمہور محدثین سے بالکل الگ ہے، اور وہ یہ کہ اگر کسی شخص سے کوئی ثقہ روایت کر رہا ہو تو وہ اس کی چہانت کے باوجود اسے ثقہ قرار دیتے ہیں، لہذا محض کسی راوی کے ابن حبانؒ کی کتاب الثقات میں مذکور ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ راوی نفس الامر میں بھی ثقہ ہو۔

حدیث باب میں دوسرا ضعف اس بنا پر ہے کہ اس میں ابو ثعلبہ المرسی آئے ہیں اور علامہ بیہقیؒ "مجمع الزوائد" میں لکھتے ہیں کہ "قال البخاری فی حدیثہ نظر"

(۲) بہت سے صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا تو ان احادیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہیے تھا،

(۳) دارقطنی، بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ "من توضأ فذاکر اسم اللہ علی وضوئہ کان طہوراً لجمہور" قال ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ علیہ کان طہوراً لا لجماعہ (دارقطنی، ج ۱ ص ۴، ۵، ۶) باب التسمیۃ علی الوضوء و سنن کبیری میں بھی ج ۱ ص ۴۴ باب التسمیۃ علی الوضوء، اسی طرح بیہقی جلد اول صفحہ ۴۵ پر اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ و ذکر اسم اللہ تطہر جسمہ، کلمہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یطہر الا موضع الوضوء، اس سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو معتبر ہوتا ہے، اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث میں "مروا" بن محمدؒ اپنے والد سے روایت کر رہے ہیں، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، اور یہی

۱۔ تدریب الراوی (نوع ۱)، الکلام علی مجمع ابن حبان، ص ۵۳،

۲۔ مجمع الزوائد و آخر باب فرض الوضوء، ج ۱ ص ۲۲۸،

۳۔ راجع تحقیق ہذا الحدیث حاشیۃ الکوکب الدرری ج ۱ ص ۲۴ و تلخیص الحفاظ ج ۱ ص ۶، سنن الوضوء،

روایت دارقطنی وہی ہے، ابن عثرے بھی روایت کی ہے، اس میں ابو بکر الداہری ممتزک ہیں اور ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حدیثیں اپنی طرف سے بھی گھڑ لیتے ہیں، یہی اور دارقطنی نے یہ روایت حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں یحییٰ بن ہاشم ہمسار ممتزک ہیں، اور یہی حدیث عبدالملک بن حبیب عن اسماعیل بن عیاش عن ابان کے طریق سے مسلمان مروی ہے، لیکن یہ ایک ضعیف ترین مرسل ہے، اور مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳ میں یہی الفاظ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے موقوفاً مروی ہیں، لیکن اس میں لیث بن ابی سلیم اور حسن بن عسارہ متکلم فیہ ہیں، لہذا یہ روایت ضعیف ہی، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح حدیث باب کو منصف کے باوجود تعدد طرق کی بناء پر قبول کر لیا گیا، اسی طرح یہ حدیث بھی تعدد طرق کی وجہ سے حسن لغیرہ کے مرتبہ میں آگئی ہے،

(۴) علامہ نمبویؒ نے آثار السنن ص ۳ میں معجم صغیر طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ذکر کی ہے، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا بَاهُ يَرَّةَ إِذَا قُضِيَتْ فَقُلْ بِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ فَإِنْ حَفِظْتَهُ لَا تَبُوحُ تَكْتَبُ لَكَ الْعَنَاتُ حَتَّى تَحْدُثَ مِنْ ذَلِكَ الْوَضْعِ، علامہ بیہقی مجمع الزوائد ص ۲۲۰ ج ۱ باب التسمیہ عند الوضوء میں یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اسنادہ حسن“ یہ حدیث استحباب پر صریح ہے، کیونکہ اس میں الحمد شر کہنے کا بھی حکم دیا گیا ہے، جس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں،

(۵) علامہ عثمانیؒ نے اعلام السنن (ج ۱ ص ۴۴) میں اپنے مسلک پر اس حدیث مرفوعہ سے استدلال کیا ہے، جسے علامہ علی التتبیؒ نے کنز العمال آداب الوضوء میں امام مستغفریؒ کی کتاب الدعوات کے حوالہ سے نقل کیا ہے: ”عن البراء مرفوعاً من عبد بن یقول حین یتوضأ بسم الله ثم يقول لكل عضو أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمداً عبده ورسوله ثم يقول حین یفرغ اللهم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطهرین الا فتحت له ثمانية ابواب الجنة يدخل من أيما شاء فان قام من فور ذلك فصلی ركعتین یقرأ فیہما ویعلم ما یقول انقل من صلواته کیوم ولدته امه ثم یقال له استأنفت العمل“ مستغفریؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے، اس حدیث میں تسمیہ کو دو سر اذکار مسنونہ کے ساتھ موجب

فضیلت قرار دیا گیا ہے، دوسرے اذکار با اتفاق واجب نہیں، لہذا تسمیہ بھی واجب نہیں بلکہ مستحب منوں ہوگا۔

⑥ حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ کے عدم وجوب پر ایک اصولی دلیل ہے کہ تسمیہ کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے، اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی،

⑦ امام طحاویؒ نے نفی وجوب تسمیہ پر حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: "قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُتْرَعُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ وَضُوئِهِ قَالَ إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْني أَنْ أَرُدَّ عَلَيْهِ إِلَّا أَنِّي كُنْتُ عَلَى غَيْرِ طَهْرٍ، وَجَبَ اسْتِدْلَالُ يَسْ بِهٖ كَدِّ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ فِي مِرَاحَةِ اللَّهِ كَانَامِ نَحْنِ، اس کے باوجود آپؐ نے اسے ترک فرمایا، تو بسم اللہ جس میں مِرَاحَةُ اللہ کا نام نہیں، اس کے باوجود ہونے کی حالت میں کیسے پڑھ سکتے ہیں؟ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت سے تو تسمیہ عند الوضوء کی کراہت معلوم ہوتی ہے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس روایت سے عدم وجوب تسمیہ معلوم ہو گیا، رہا اس کا منوں و مستحب ہونا سو وہ اس روایت سے معلوم نہیں ہوتا، لیکن اس کے اثبات کے لئے دوسری روایتیں موجود ہیں،

لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ اس حدیث سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ خود مستدلین اسے اس زمانہ پر محمول کرتے ہیں جبکہ ذکر اللہ علی غیر الوضوء جائز نہ تھا، اور یہ بھی مانتے ہیں کہ بعد میں وہ جائز ہو گیا، اس لئے یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ تسمیہ کا وجوب اس واقعہ کے بعد ہوا ہو،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمَنَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

"مضمّنہ" کے معنی ہیں "تحریر الماء فی الفم ثمّ مَجَّه" اس سے معلوم ہوا کہ مضمّنہ پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے، اور "مَجَّ" صرف باہر پھینکنے کو کہتے ہیں، اور استنشاق لَيْشَقَّ يَنْشِقُ نَفْسًا سے ماخوذ ہے جس کے معنی میں ادخال الریح فی الانف "یعنی سونگھنے کے اور باب استفعال میں ادخال الماء فی الانف کے ہیں"

۱۵۱۰ أخرجه النسائي في باب رد السلام بعد الوضوء وأخرج أبو داود وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک باختلاف في اللفظ (معارف المسنون ج ۱ ص ۱۵۶)





میں باری تعالیٰ کا کوئی امر مضمنہ اور استثنائے سے متعلق نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ واجب نہیں، شوافع اور مالکیہ حدیث باب میں صیغہ امر کو تہیاب پر محمول کرتے ہیں،

تیسرا مسلک حنفیہ اور سفیان ثوری وغیرہ کا ہے، جنکے نزدیک مضمنہ اور استثنائے دونوں سنت اور غسل واجب ہیں وضو کے باب میں حنفیہ کہتے ہیں کہ شوافعیہ اور مالکیہ کی یہ نیز حنفیہ کے مسلک کے دوسرے مضبوط دلائل موجود ہیں،

(۱) غسل کے باب میں حضرت گنگوہیؒ نے ”ذکر کشف جنباً فاعلموا“ سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے، اب یہ زیادتی یا کیفاً ہوگی یا کماً، کیفیت میں زیادتی مہمودنی اشرع نہیں، لہذا الاحوال یہ زیادتی کماً ہوگی، پھر کم کی زیادتی دو طرح ہو سکتی ہے، ایک یہ کہ تعداد غسل میں اضافہ کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ اعضا بمغسولہ میں اضافہ ہو، تعداد غسل میں اضافہ کا بھی کوئی رشتہ نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے ”فمن نأد على هذا فقد تعدى وظلم“ لہذا ثابت ہوا کہ زیادتی اعضا بمغسولہ میں ہوگی، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ جن اعضا کا غسل وضو میں بالکل نہیں ہے، انہیں غسل میں دھویا جائے، جیسے کہ سینہ اور پیٹ وغیرہ اور دوسرے یہ کہ جن اعضا کا غسل وضو میں منون تھا، ان کو غسل میں واجب قرار دیا جائے، جیسا کہ مضمنہ اور استثنائے، اس دوسری قسم کے مبالغہ کا تقاضا یہی ہے کہ مضمنہ اور استثنائے کو غسل میں واجب کہا جائے،

(۲) امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۱۵) میں باب مادوی فی المضمضۃ و الاستنشاق فی غسل الجنابة کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اس میں حضرت محمد بن سیرینؒ سے مرسل یہ روایت نقل کی ہے: ”قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالامتنشاق من الجنابة ثلاثاً“ اس کی سند صحیح ہے، جسے امام دارقطنیؒ نے بھی تسلیم کیا ہے، اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے، بالخصوص محمد بن سیرینؒ کی مراسیل قوی ترین مراسیل میں سے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے ”مہنجا السنہ میں لکھا ہے: ”ومحمد بن سيرين من اوثق الناس منطقة مراسيله“ (مع المراسيل) نیز محمد بن سیرینؒ کی مراسیل کو شافعیہ بھی قبول کرتے ہیں، ثمنا صاحبہ النووی فی مقدمہ شرح المہذب ”اس حدیث میں ”من الجنابة“ کی قید واضح طور سے بتا رہی ہے کہ مضمنہ اور استثنائے کا جو حکم جنابت کی حالت میں دیا گیا ہے وہ وضو والے حکم سے اعلیٰ ہے، اور جب یہ بات متفق علیہ ہو کہ وضو میں مضمنہ اور استثنائے

کم از کم سنت میں تو غسل میں اُن کو واجب ہی کہا جاسکتا ہے،

(۵) امام دارقطنیؒ نے ”باب ماروی فی المضمضة والاستنشاق فی غسل الجنابة“

ہی میں ابو حنیفہ عن ابن راشد عن عائشہ بنت عمر کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ جو جنبی شخص مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے، تو حضرت

ابن عباسؓ نے جواب دیا ”یضمض ویستنشق ویعید الصلوة“ (دارقطنی ج ۱ ص ۱۶۱)

حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ حنفیہ کے مسلک پر مبنی ہے، امام دارقطنیؒ نے اس پر یہ اعتراض

کیا ہے کہ ”عائشہ بنت عمر لا تقوم بہا حجة“ لیکن امام دارقطنیؒ کا یہ اعتراض حنفیہ کے

لئے مضر نہیں، کیونکہ عائشہ بنت عمر کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ صحابیہ تھیں یا نہیں کہا

نقلہ الذہبی فی میزان الاعتدال والحاظ قی لسان المیزان، اگر ان کو صحابیہ مانا جاتا

تو کوئی اشکال ہی نہیں، لان الصعابة کلہم عن ولی“ اور اگر تابعیہ قرار دیا جائے

تو بھی اُن کے فقہ اور قابل اعتماد ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے

صرف اُن سے روایت کی ہے بلکہ اس مسئلہ میں اُن کی روایت پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہو،

امام دارقطنیؒ، امام شافعیؒ، حافظ ذہبیؒ یا حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارہ میں زیادہ سے زیادہ

یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کا حال معلوم نہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ نے براہ راست عائشہ بنت عمرؓ سے سنا

کیا ہے، لہذا وہ اُن سے جتنے واقف ہو سکتے ہیں کوئی اور اسناد واقف نہیں ہو سکتا، لہذا اگر

دوسرے حضرات کے نزدیک وہ مچھول ہوں تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے خلاف کوئی حجت نہیں،

اس کے علاوہ علامہ عثمانیؒ نے ”اعلاء السنن“ میں فرمایا کہ حافظ ذہبیؒ نے ”تخریج“ (ج ۱ ص ۳۲)

میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ عائشہ بنت عمرؓ سے حجاج بن ارطاة بھی روایت کرتے

ہیں، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص سے دو آدمی روایت کرتے ہوں، اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی

ہے، نیز یحییٰ بن معین نے عائشہ بنت عمرؓ کو معروف قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا ”لھا صحیح۔“

ان وجوہات کی بناء پر یہ دلیل چنداں محل اعتراض نہیں،

(۶) اصحاب سنن نے حضرت علیؓ کی معروف حدیث روایت کی ہے، ”تحت کل شعرة“

لہ قال الذہبی قلت روی عنہ ابو حنیفہ وروی عثمان بن ابی راشد عنہما وبقال لہا صحیحہ ولم یثبت ذلک

(میزان الاعتدال) لہ راجع ج ۲ / ۲۲۷ فانہ ذکر منشأ الغلط فی القول لصحابیہا ۱۲

بُخَانِيَةً فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ نَقْوًا لِلْبَشَرَةِ اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں، اس لئے وہ بھی واجب غسل ہوگی، اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا، لعدم التقابل بالفصل،

⑤ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت من غیر ترک سرباٹی ہوئی جو دلیل وجوب ہے، اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسی مواظبت و معوی میں بھی ثابت

ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مواظبت اخباراً احاد سے ثابت ہوئی ہے، اگر اس مواظبت کی بنا پر مضمضہ اور استنشاق کو وضو میں بھی واجب قرار دیا جائے تو اخباراً احاد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی، کیونکہ وضو کے اعضا پر منسولہ کتاب اللہ نے خود متعین کر دیئے ہیں، اس کے برخلاف غسل میں ان دونوں کو واجب قرار دینے سے کتاب اللہ پر کوئی زیادتی نہیں ہوتی، کیونکہ کتاب اللہ میں غسل کا مفصل طریقہ نہیں بتایا گیا، بلکہ صرف "فَاغْسِلُوا رُءُوسَكُمْ" کا حکم دیا گیا ہے، اور اس لفظ سے وجوب ہی کی تائید ہوتی ہے، لہذا یہ اخباراً احاد اس کی تفسیر نہیں گی، نہ کہ اس کے لئے ناسخ یا اس پر زیادتی،

و بعض اہل الکوفۃ؛ ان سے مراد حنفیہ ہیں، امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں کہیں بھی امام ابو حنیفہؒ کا قول ان کا نام لے کر ذکر نہیں کیا، اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ احادیث کے اس قدر مخالفت ہیں کہ ان کا نام لینا بھی گوارا نہیں کرتے، لیکن یہ خیال غلط ہے، امام ترمذیؒ امام ابو حنیفہؒ کے کئی واسطوں سے شاگرد ہیں، اور اگر وہ احادیث کے ایسے ہی دشمن ہوتے تو ان کے قول کو اہل علم کا قول کہہ کر نقل نہ کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ کا یہ طریقہ عمل غایت احتیاط پر مبنی ہے، ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کا مسلک اپنی کتاب میں ذکر کرتے ہیں جن کے اقوال ان تک سند متصل کے ساتھ پہنچے ہوں، امام ابو حنیفہؒ کا مذہب چونکہ ان کے پاس سند متصل سے نہیں پہنچا، اس لئے وہ ان کا مسلک ذکر نہیں کرتے، اور جب ذکر کرتے ہیں تو نا لیکہ ذکر نہیں کرتے بلکہ اہل کوفہ کی طرف نسبت کر کے ذکر کرتے ہیں

## بَابُ الْمَضْمَضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفِّ وَاحِدٍ

خلاصہ؛ ان سے مراد خالد بن عبداللہ ہیں، یہ نقد اور حافظ تو ہیں ہی، عبادت اور زہد میں بھی مشہور ہیں، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ انھوں نے تین مرتبہ اپنے آپ کو چاندی سے تولا، وہ چاندی صدقہ کی اور فرمایا "أَشْقَرَيْتَ نَفْسِي مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ"

عبد اللہ بن زید، اس نام کے دو صحابی ہیں، ایک عبد اللہ بن زید بن عاصم، جو اس حدیث کے راوی ہیں، اور دوسرے عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ، جن کے ساتھ واقعہ اذان پیش آیا ان کے سوائے احادیث اذان کے کوئی حدیث مروی نہیں،

مضمض واستنشق من کف واحد فعل ذلک ثلاثاً، مضمضہ واستنشق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں،

① غرفة واحدة بالوصل ② غرفة واحدة بالفصل ③ غرفتان بفصل ④ ثلاث غرفات بالوصل ⑤ ست غرفات بالفصل

جہور کے نزدیک یہ تمام صریحاً جائز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی ست غرات بالفصل رائج اور افضل ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت ہے کہ اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی امام ترمذیؒ نے بھی نقل کیا ہے چنانچہ قولہ میں قال الشافعیون جمعاً من کف واحد فهو جائزون فرقہما فهو واجب الیہنا، لیکن یہ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کے اقوال زعفرانی کے طریق سے نقل کرتے ہیں، اور زعفرانی ان سے قول قدیم ہی روایت کرتے ہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید جسے علامہ نوویؒ نے نقل کیا ہے وہ ثلاث غرفات، بالوصل کی افضلیت کا ہے، شافعیہ کے یہاں یہی قول مفتیؒ ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، نیز حدیث باب سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

① حافظ ابن حجرؒ نے "المختصر المجیر" میں صحیح ابن لکھن کے حوالہ سے حضرت شقیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے "شہد علی بن ابی طالب و عثمان بن عفان توضعا ثلاثا ثلاثا وافرذا المضمضہ من الاستنشاق ثم قال هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضعا و حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کو نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن لکھن میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ کوئی حدیث صحیح سے کم رتبہ کی نہ آئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن لکھن کے نزدیک بھی یہ حدیث صحیح ہے،

لہ فی الفروغۃ أو واحدة الفصل والوصل كلاهما في الفریقین الفصل فقط وفي ثلاث الوصل فقط وفي ست الفصل فقط۔  
کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۱۳) مرتب  
تہ ج ۱ ص ۷۹ سنن الوضوء رقم الحدیث ۷۹، ط ۱ المدینہ

(۲) ابوداؤد میں باب فی الفرق بین المضعفة والاستثاق کے تحت طلحہ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت موجود ہے "قال دخلت لعن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضأ والماء یلیل من رجله واجبتہ علی صدرہ فرأیتہ یفصل بین المضعفة والاستثاق" یہ حدیث ضعیفہ کے مسلک پر صریح ہے، لیکن اس حدیث پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں:

ایک یہ کہ طلحہ بن مصرف عن ابیہ کی سند ضعیف ہے، کہ زکرم امام ابوداؤد نے "باب صفۃ وضو" النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں پوری تفصیل کے ساتھ یہ حدیث ذکر کی ہے اور اس کے بعد کہا ہے "سمعت احمد یقول ان ابن عیینۃ زعموا انہ کان ینکرا ویقول ایش ہذا طلحۃ عن ابیہ عن جدہ" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ باب فی الفرق بین المضعفة والاستثاق میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے، اور جو ہمارا مسئلہ ہے اس پر انھوں نے سکوت کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ حدیث کا مضعفہ و استثنای و الایہ حصہ ان کے نزدیک صحیح ہے، حافظ منذریؒ نے بھی ابوداؤد کی تلخیص میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے، نیز بعض دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے کہ انقلہ العافظ فی التلخیص العجیبہ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے جنہیں ضعیف قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم اصل میں عدل و ثقہ ہیں، لیکن مدرّس ہونے کی بنا پر انھیں ضعیف کہا گیا ہے، لہذا جس جگہ محدثین کا یہ گمان غالب ہو جائے کہ انھوں نے تدلیس نہیں کی، وہاں اُن کی روایت قابلِ استدلال ہوتی ہے، اور اس روایت پر امام ابوداؤدؒ اور حافظ منذریؒ کا سکوت اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں محدثین کو لیث کی روایت پر اعتماد ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اُن کی حدیثوں کی تحسین کی ہے، چنانچہ کتاب الحج باب یستران میں اُن کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے، اسی طرح کتاب الدعوات میں بھی اُن کی ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور جہاں تک طلحہ بن مصرف کی جہالت کا تعلق ہے اس کا مفصل جواب علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں دیا ہے، فلیراجع، نیز یہی روایت معجم طبرانی میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ہر حال اس حدیث سے ست غزوات کی فضیلت ثابت ہوتی ہے،

(۳) متعدد صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت نقل کی ہے جنہیں

لہ العبارۃ فیما تقدم و اخیر و اصل تقدیر العبارة کذا سمعت احسن بن یقول قال اعلیاء ان ابن عیینۃ کان ینکرا الحدیث "کہاں حاشیہ المی ماؤد ۱۲ مرتبہ علیہ

اصحاب السنن نے روایت کیا ہے ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ وغیرہ کی روایت میں آیا ہے "فتمنعن ثلاثا واستنثت ثلاثا.... ان الفاظ کا ظاہر ست غرفات بالفصل کی تائید کرتا ہے، جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ بیشک تین غرفات کی تائید کرتی ہے لیکن ہمارے نزدیک وہ بیان جواز پر محمول ہے،

## بَابُ فِي تَحْلِيلِ اللَّحْيَةِ

یُغْلَلُ لِحْيَتُهُ ؛ یہاں دو مسئلے ہیں، ایک غسل لِحْیَہ کا، دوسرے تحلیل لِحْیَہ کا، جہاں تک غسل لِحْیَہ کا تعلق ہے اس میں تفصیل یہ ہے کہ لِحْیَہ خفیۃً غیر منسلکہ کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کا غسل واجب ہے اور منسلکہ (نواکثہ) ہوا خفیۃً لِحْیَہ میں یہ طے ہے کہ اس کا صرف وہ مسرد و مونا واجب جو دائرہ وجہ کے اندر ہو اور باقی کا غسل منون ہے، البتہ لِحْیَہ کہ غیر منسلکہ کے بارے میں خود خفیۃً ہے۔ اقوال منقول ہیں جو علامہ ابن قیمؒ نے "بہر اللہ" میں نقل کئے ہیں۔

① غسل اکل ② مسح الکحل ③ مسح الثالث ④ مسح الرابع ⑤ مسح ملوہ البشۃ ⑥ تروک الکحل،

صاحب کنز اور صاحب ذخیرہ نے مسح الرابع کو اختیار کیا ہے، لیکن رد سر فقہار نے ان کی تردید کی ہے، حنفیہ کے نزدیک مفتی یہ قول پہلا یعنی غسل اکل ہے، صاحب درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہذا غسل اکل واجب ہے،

دوسرا مسئلہ تحلیل لِحْیَہ کا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ تحلیل لِحْیَہ امام السحنی کے نزدیک واجب ہے، شافعیہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منون ہے، حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مستحب ہے، احناف کے یہاں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، بہر حال جمہور عدم وجوب کے قائل ہیں، امام السحنیؒ حضرت عثمانؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، "ان التبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل لِحْيَتَهُ" اس میں لفظ "کان" استمرار پر دلالت کر رہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ احادیث میں لفظ "کان" مداومت یا تکرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ احیانا وقوع پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ شرح مسلم میں علامہ نوویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اس لئے کہ ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ بعض صحابہؓ نے یہ فرمایا کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل کن، حالانکہ وہ فعل آپؐ سے صرف چند مرتبہ ثابت تھا،

تخلیل لمحہ کے عدم وجوب پر جمہور کی دلیل اولیٰ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو کی حکایات بہت سے صحابہؓ نے نقل کی ہیں، لیکن تخلیل لمحہ کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے ہاں ملتا ہے، ثانیاً یہ کہ تخلیل لمحہ کا ثبوت اخبارِ احاد سے ہوا ہے، اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، ثالثاً حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب سے بھی عدم وجوب ہی مترشح ہوتا ہے، کیونکہ جب حضرت عمارؓ پر تخلیل لمحہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا ”وما یمنعنی ولقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغسل لحيته“ یہ محض دلیل جواز ہے، اگر تخلیل واجب ہوتی تو حضرت عمارؓ صرف دلیل جواز پر اکتفا نہ فرماتے، بلکہ قوت کے ساتھ یہ فرماتے کہ یہ عمل تو واجب ہے پھر میں اسے کیسے چھوڑ سکتا ہوں،

لھیمع عبد الکریم من حسان بن بلال، امام ترمذیؒ نے یہ حدیث دو سندوں سے ذکر کی ہے، ایک عبد الکریم کے طریق سے دو سر سعید بن ابی عروبہ کے طریق سے، پہلے قول کے بارے میں امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عبد الکریم نے یہ حدیث حسان سے نہیں سنی، لہذا وہ منقطع ہے، لیکن دو سر طریق پر کوئی کلام نہیں کیا، جبکہ دو سر محدثین نے اس دو سر طریق کو بھی منقطع قرار دیا ہے، اس لئے کہ قتادہ نے بھی یہ حدیث حسان بن بلال سے نہیں سنی، واللہ اعلم،

## بَا مَا جَاءَ فِي مَسِيحِ الرَّاسِ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمَقْدَمِ الرَّاسِ إِلَى الْمُؤَخَّرِ

فائقبل ہما وادبر! یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ لغۃ اقبال کے معنی ہیں ہاتھوں کو پیچھے سے سامنے کی طرف لانا، اور اذناہ کے معنی ہیں سامنے سے پیچھے کی طرف لیجانا، اس جملہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسح راس..... کی ابتداء مؤخر راس سے ہوتی، لیکن اگلا جملہ یعنی ”بدا بمقدم راسہ“ سامنے سے ابتداء کرنے پر صریح ہے، لہذا حدیث کے اول و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلے جملہ میں واؤ مطلق جمع کے لئے ہے، نہ کہ ترتیب کے لئے، اور اس میں اقبال کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کی عادت یہ ہے کہ جب کسی اپنی عبارت میں اقبال وادبار کو جمع کرتے ہیں تو اقبال کو مقدم کرتے ہیں خواہ ترتیب ووقوع اس کے برعکس ہو، جیسا کہ امرؤ القیس کہتا ہے

مَكْرُوفٌ مَقْبِلٌ مِنْ بَرٍّ مَعَا ۖ كَجَلُودٍ مَخْرُجَةٍ السَّيْلِ مِنْ عِل

۱۵ (ترجمہ) تنہایت جملہ در تیزی سے پیچھے ہٹنے والا، شریعت کے ٹرے والے پشت پھرنے والا (اس کی رفتار) مثل اس پتھر کے ہے جس کو سیلاب اوجھائی سے گرا رہا ہو، وقفظ من القہیلات للفتح المعلقات ۱۲ مرتب عنی عنہ

اس کے علاوہ اہل عرب کا قاعدہ ہے کہ جب وہ دو چیزیں ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، تو ترتیب ذکر میں احسنہما کو مقدم رکھتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہے،  
 بہر حال اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہی ہے کہ مسج راس کی ابتداء سامنے سے کرنا مسنون ہے، لیکن حضرت ربیع بن الجراح پیچھے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں، ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ربیع بنت معوذ کی روایت ہے، جس میں تصریح ہے ثبداً یبداً آخر الرأسہ شتم بمقدامہ "ان دونوں مسلکوں کے بیچ بیچ ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بن صالح کا ہے، ان کے نزدیک وسطاً راس سے مسج کی ابتداء مسنون ہے، ان کا استدلال ابو داؤد میں حضرت ربیع بنت معوذ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے، جس میں مسج الرأس کلمۃ من قرن الشعۃ کے الفاظ آئے ہیں،

جمہور کی طرف سے ان روایتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیع کی روایت اس باب میں مضطرب ہیں، چنانچہ مسند احمد میں ان سے مسج کی مختلف کیفیات منقول ہیں اس لئے بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ دراصل یہ تعارض راویوں کے درجہ کی وجہ سے پیدا ہوا، اور محال یہ تھا کہ اقبال راویوں کی تفسیر میں راویوں کو غلط فہمی ہو گئی، اور اس کی وجہ سے ہر ایک نے اپنی فہم کے مطابق تفسیر نقل کر دی، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر فرمایا کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ربیع کے سامنے بیان جواز کے لئے مختلف کیفیات سے مسج کیا ہوگا، اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے جمہور بھی تمام صورتوں کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف صرف افضلیت میں ہے، اور اس لحاظ سے عبداللہ بن زید کی روایت باج ہے، جو جمہور کے مسلک پر مروج ہونے کے ساتھ ساتھ امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق اصح مانی النبا بھی ہے جبکہ حضرت ربیع کی حدیث اس کے مقابلہ میں مروج ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس میں عبداللہ بن محمد بن عقیل نامی راوی محکم فیہ ہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُبْدَأُ بِمَوْخِرِ الرَّأْسِ

بشر بن المفضل؛ ثقف، ثبوت، عادل، علامہ ابن المدینی فرماتے ہیں کہ ہر روز چار سو رکعتیں پڑھا کرتے تھے، اور زندگی بھر صوم داؤدی پر عمل کرتے رہے،  
 عن الترمذی بن معوذ بن حفصاء؛ یہ انصاری صحابیہ ہیں جو بیعت رضوان میں بھی



شریک تھیں،

## باب ماجاء أن مسح الرأس مرة

ومسح ما أقبل منه وما أدبر؛ یہاں "فأقبل بهما وأدبر" اور "مسح ما أقبل منه وما أدبر" کا فرق ذہن میں رکھنا چاہیے، "أقبل" کے معنی ہیں "بُداً أبشواً الرأس" اور "مسح ما أقبل" کے معنی ہیں "بداً أبشواً الرأس" لہذا یہ الفاظ بھی ابتداء بمقدم الرأس کے مسئلہ میں جہور کی دلیل ہیں،

مرّة واحدة؛ ملاعل قاری کے قول کے مطابق امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد امام اسحاق، سفیان ثوری، اور جہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح رأس صرف ایک بار کیا جائے گا، .... لیکن امام شافعی اعطاء مغسولہ کی طرح مسح میں بھی تثلیث کی سنت کے قائل ہیں، اگرچہ امام ترمذی نے امام شافعی کا قول بھی جہور کے ساتھ نقل کیا ہے، لیکن کتب شافعیہ میں مسلک مختار تثلیث ہی کا ہے، ہو سکتا ہے کہ کوئی قول غیر مشہور جہور کے مطابق بھی ہو، اور امام ترمذی نے اسی کو نقل کر دیا ہو، بہر حال شافعیہ کا مسلک مختار تثلیث کا ہے، بعض حضرات نے امام مالک کو اور بعض نے امام احمد کو بھی امام شافعی کے ساتھ شمار کیا ہے، بہر صورت حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث مسح مرتبہ دلالت کرتی ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں، "وقد روي من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسح برأسه مرة"

امام شافعی کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عثمان کی ایک روایت سے ہے، جس میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا، "مسح رأسه ثلاثاً" لیکن جہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ .... یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ حضرت عثمان کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ خود امام ابوداؤد نے ثلاثاً والی حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دیا، "احادیث عثمان الصالح کلمتها قد دل علی مسح الرأس أنه مرة فأنهم ذكروا الوضوء ثلاثاً وقالوا فيه مسح رأسه"

لہ ابوداؤد (۱/۱۸۱) طبع فرمود، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم،

ولہذا کرویٰ عذرا کما ذکر فی غیوہ اور اگر بالفرض حضرت عثمانؓ کی اس مٹلاٹا والی ردائے  
کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی وہ بیان جواز پر محمول ہو سکتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض محققین  
نے تشلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اسے مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے،  
اور اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تین مرتبہ مابہ جدید لے کر مسح کیا جائے تو  
وہ مسح نہ رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا، اس سے واضح ہے کہ اگر اس طرح تشلیث کی جائے کہ  
وہ غسل کی حد تک نہ پہنچے تو ایسی تشلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ امام عظیمؒ  
کی ایک روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ تشلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے،  
لیکن صاحب ہدایہ نے اسے رد کیا ہے،

جہاں تک پچھلے باب میں حضرت ربیع کی اس روایت کا تعلق ہے جس میں مسح برأسہ  
مؤرخین کے الفاظ آئے ہیں وہ غالباً اقبال وادبار کی دو حرکتوں پر محمول ہیں، جو درحقیقت مسح  
مؤرخین نہیں، بلکہ استیعاب رأس کا ایک طریقہ ہے، چنانچہ مستدرک حاکم، صحیح ابن خرمیہ اور صحیح  
ابن حبان میں اس کا جو طریقہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے  
چنانچہ روایت میں ہے کہ پہلے دو ہاتھوں کی تین انگلیوں سے آپؐ نے وسطہ رأس میں ادبار کیا،  
پھر باقی دو دو انگلیوں سے سر کے جانبین میں اقبال فرمایا،

مسح مؤرخہ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الجفیر  
بھی مؤرخہ ہی ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مسح رأس بھی مؤرخہ ہی ہونا چاہیے،

**بِمَا جَاءَ أَنَّ يَأْخُذُ بِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا،**

بماء غیر فضل یدیدہ، جمہور مسح رأس کے لئے مابہ جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا  
اُن کے نزدیک اگر ہاتھوں کے بچے ہوتے پانی سے مسح کر لیا جائے تو وضو نہیں ہوگا، جبکہ حنفیہ  
کے نزدیک وضو ہو جائے گا، کیونکہ اُن کے نزدیک مابہ جدید لینا صرف سنت ہے، شرط صحت وضو  
نہیں، جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مخالف نہیں، کیونکہ  
اس سے سنت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اسی روایت کا دو سرائق جو ابن ابیہ سے  
مروی ہے، اس میں بماء غیر فضل یدیدہ کے الفاظ آئے ہیں، جو حنفیہ کی دلیل بن سکتے  
ہیں، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپؐ مسح رأس کے لئے مابہ جدید نہیں لیا، بلکہ ہاتھوں

بچے ہوئے پانی سے مسح فرمایا، لیکن امام ترمذی نے ابن ابیہ کے طریق کو مرجوح قرار دیا ہے اور اس کے مقابلہ میں عرو بن الحارث کے طریق کو اصح کہا ہے، اور ظاہر بھی یہی ہے کہ اس میں کسی راوی یا کاتب سے سہو ہو گیا، چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے خیال ظاہر فرمایا کہ ابن ابیہ کی روایت میں تصحیف ہوئی ہے، لہذا صحیح روایت بماء غیر فضل یدیدہ "والی ہے، اور اس کا جواب وہی ہے کہ اس سے سنت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اور عدم وجوب کی دلیل ابو داؤد میں باب صفۃ وضو النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث ہے، جس کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "مسح برأسه من فضل ماء کان فی یدیه" اور حافظ ابن حجرؒ نے "تلیف الجبر" میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں "مسح بیلل کفیه" اگر مار جدید شرط ہوتا تو آپؐ بھی بغیر مار جدید کے مسح رأس نہ فرماتے، دراصل اس اختلاف کی بنا اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو جائے، اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہو جاتا ہے،

بماء غیر فضل یدیدہ؛ واضح رہے کہ اس جملہ میں غوی اعتبار سے دو ترکیبیں ہوتی ہیں، ایک ترکیب یہ ہے کہ "فضل یدیدہ" بماء غیر سے بدل ہو، لہذا اس صورت میں بعض مجرور ہوگا، کیونکہ اس کا مبدل منہ محلاً مجرور ہے، دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں "غیر" کے بعد لفظ من محذوف نکالا جائے، اس صورت میں یہ منصوب بنزع الخافض ہوگا، اور تقدیر یوں ہوگی "بماء غیر من فضل یدیدہ"

## بَابُ مَسْحِ الْأَذْنَيْنِ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَهُمَا

مسح برأسه اذنیہ ظاہرہما وباطنہما، ائمہ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غسل، البتہ بعض حضرات فقہاء مثلاً انام زہری، قاضی ابو شریح اور داؤد ظاہری، اذنین کو اعضا مغسولہ میں شمار کرتے ہیں، اور کانوں کے ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں، جبکہ امام حسن بن صالح اور امام شعبی کے نزدیک کانوں کا باطن اعضا مغسولہ میں سے ہے، جسے چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے، اور کانوں کا ظاہر یعنی پچھلا حصہ اعضا مسح میں سے ہے جس کا مسح سر کے ساتھ کرنا چاہئے، امام ترمذی نے



کیا ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے: "فاذا مسح برأسه خرجت النظايا من رأسه حتى تغرب من اذنيه"۔  
 اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اذنین (رأس کے) تالچ ہیں، لہذا ماراں (رأس کے) لئے کافی ہوگا،  
 حدیث باب جو حنفیہ کی تائید کرتی ہے اس پر سند کو متنا کئی اعتراض کئے گئے ہیں،  
 پہلا اعتراض امام ترمذیؒ نے یہ کیا ہے کہ حماد بن زید جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں  
 "لا ادري هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم او من قول ابى امامة" جس  
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا مشکوک ہی، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ زیلعیؒ  
 نے اس حدیث کی متعدد اسانید نقل کی ہیں جن میں سے بعض ہنایت قوی ہیں، ان تمام اسانید  
 میں یہ جملہ بلاشبہ مرفوعاً نقل کیا گیا ہے، لہذا صرف ایک حماد کے مشبہ ظاہر کرنے سے کوئی  
 فرق نہیں پڑتا،

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے:  
 "هذا حديث ليس اسناده بذات القاسم" یعنی اس کی سند ضعیف ہے، اس کے  
 جواب میں علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو شہر بن حوشب راوی کی وجہ  
 ضعیف کہا ہے، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، اور بہت سے حضرات نے ان کی روایت  
 بھی فرمائی ہے، بلکہ خود امام ترمذیؒ نے باب اسم اللہ الاعظم میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی  
 ہے جو شہر بن حوشب سے مروی ہے، اسی طرح باب فضل فاطمہ میں شہر بن حوشب کی روایت  
 کردہ حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اس کے علاوہ حدیث باب کا مدار شہر بن حوشب پر نہیں ہو  
 کیونکہ یہ حدیث دوسرے افراد سے بھی مروی ہے، لہذا اس کو رد کرنے کی بھر کوئی وجہ  
 موجود نہیں،

تیسرا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث کا مسئلہ مسح سے کوئی تعلق  
 نہیں، بلکہ یہ بیان خلقت کے لئے ہے، یعنی کان خلقة سر کا جزو ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ  
 اعتراض انتہائی کمزور ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیان احکام کے لئے مبعوث  
 ہوئے تھے نہ کہ بیان خلقت کے لئے، اس کے علاوہ حدیث باب میں تصریح ہے کہ آپ نے یہ  
 جملہ مسح رأس کے فوراً بعد ارشاد فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق زیر بحث  
 مسئلہ مسح سے ہے،

چوتھا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ "الأذن من الرأس" کا مطلب

یہ نہیں کہ راس کے پانی سے اذنین کا مسح کیا جائے بلکہ مطلب یہ ہو کہ اذنین مسح ہونے میں راس کے مشابہ ہیں، یا یہ مطلب ہو کہ اذنین کا مسح غسل وجہ کے بعد ہونے کے بجائے مسح راس کے متصل بعد ہونا چاہئے، لیکن یہ دونوں تاویلیں درست نہیں، اس لئے کہ پہلی تاویل کے مطابق یہ کہنا درست ہونا چاہئے ”الوجلان من الیدین“ اور دوسری تاویل کے مطابق یہ کہنا بھی صحیح ہونا چاہئے ”الوجلان من الراس“ ولا فاضل بہ احد، لہذا راس کے یہ معنی متعین ہیں کہ مسح الأذنین فضل ما الراس سے ہوگا،

پانچواں اعتراض بعض شافعیہ نے حنفیہ پر یہ کیا ہو کہ اگر الأذنان من الراس کا مطلب یہ ہو کہ اذنین حکم مسح میں راس کا جزو ہیں، لہذا قائل الحنفیۃ تو پھر اگر کوئی شخص صرف اذنین کا مسح کرے اور سر کا مسح چھوڑ دے تو اس کا مسح درست ہونا چاہئے، کیونکہ اذنین آپ کے نزدیک راس کا جزو ہیں، اس کا جواب یہ ہو کہ ”الأذن من الراس“ کا ہم یہ مطلب بیان نہیں کرتے کہ اذنین راس کا جزو ہیں، بلکہ مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اذنین راس کے تابع ہیں، لہذا ان کے لئے مارجد کی ضرورت نہیں، اس کے علاوہ مسح راس کا حکم کتابت سے ثابت ہے، اور اذنین کا من الراس ہونا اخباراً واحداً، لہذا اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، جہاں تک شوافع کی مسئلہ معمر طبرانی کی روایت کا تعلق ہوا دل تو اس میں ایک راوی عمر بن ابان کو حافظ ذہبی نے مجہول کہا ہو، کافی مجمع الزوائد، اور اگرچہ ابن حبان نے انہیں فعات میں ذکر کیا ہو لیکن مقدمہ میں یہ بحث آپکل ہے کہ ابن حبان مجہولین کو بھی فقہ کہہ دیتے ہیں، لہذا ان کی توثیق سے کسی مجہول شخص کی چہالت رفع نہیں ہو، اور اگر سند قابل استدلال ہو تب بھی حنفیہ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی تری بالکل ختم ہو گئی ہو، اس صورت میں مارجد لینا مشروع اور مسنون ہے،

## بَابُ فِي تَخْلِيلِ الْأَصَابِعِ

فَخَلَّلَ الْأَصَابِعَ، تَخْلِيلُ أَصَابِعِ إِمَامٍ شَافِعِيٍّ وَإِمَامٍ مَالِكِيٍّ كَے نزدیک مستحب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمدؒ اصابعِ جلیں کی تخیل کو زیادہ مؤکد تشرار دیتے ہیں، اور بعض ظاہرۃ کے نزدیک تخیل واجب ہے، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے، جہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابہ کرام میں سے صرف چند نے تخیل کا ذکر کیا ہے،

اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے، نیز بیحدی فی القلۃ کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحلیل کا ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ اس میں واجبات و منہ کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، عبد الرحمن بن ابی الزناد، بحسب الزاۃ و تخفیف النون، مشہور مدنی فقیہ ہیں، آخری عمر میں بغداد آ گئے تھے، اور یہاں آ کر ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا، اس لئے امام ابن معین کا ارشاد ہے کہ اُن کی مدنی احادیث مقبول ہیں،

موسنی بن عقبہ، ثقہ راوی ہیں، خاص طور سے مغازی کی روایت کے امام ہیں، اور مغازی میں اُن سے زیادہ قابل اعتماد راوی کوئی نہیں،

دَلَّ اَصَالِح رَجُلِیۃً بِخُصْرَہٗ“ اسی سے فقہاء حنفیہ مثلاً شیخ ابن ہمام وغیرہ نے تحلیل اصالیح رَجُلِین کا یہ طریقہ مستنبط کیا ہے کہ بایں ہاتھ کی خنصر سے تحلیل کی جائے اور اس کی ابتداء اپنے پاؤں کی خنصر سے کر کے بایں پاؤں کی خنصر پر ختم کیا جائے، اس کے برخلاف اصالیح الیدین کی تحلیل تشبیک کے ذریعہ ہوگی، پھر بعض نے تعصیق کے طریقہ پر تشبیک کو ترجیح دی، یہی، اور بعض نے تعصیق کے طریقہ کو،

## بَلَامَا جَوَّیْلٌ لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

وِیْلٌ لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ؛ وِیْل کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب ہیں، اسی کے قریب لفظ ”وِیج“ بھی عربی میں مستعمل ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ”وِیْل“ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو، اور ”وِیج“ اس شخص کے لئے جو عذاب کا مستحق نہ ہو، نیز ”وِیْل“ اس شخص کے لئے ہے جو ہلاکت میں پڑ چکا ہو، اور ”وِیج“ اس کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہو۔

اَعْقَاب، عقب کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایڑی، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں مضاف محذوف ہے، یعنی ”لذوی الاعقاب“ اور بعض نے کہا کہ اس تقدیر کی ضرورت نہیں ہے، حدیث کا منشاء یہ ہے کہ اس گناہ کا عذاب خود اعقاب پر ہوگا،

من النار کا تعلق وِیْل سے ہے، اصل میں یوں تھا ”للاعقاب وِیْل من النار“ اس حدیث سے عبارت انص کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں خشک نہیں رہنی چاہئیں، بلکہ اُن کا استیعاب فی لفعل ضروری ہے، لیکن یہی حد

ولائد النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ رجليں کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح، اس حدیث کو یہاں لانے سے امام ترمذی کا مقصد اسی کو ثابت کرنا ہے، اسی لئے وہ فرماتے ہیں ”ونقہ هذا الحدیث انہ لا يجوز المسح علی القدمین“ اسی لئے یہاں غسل رجليں کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے،

## الْإِخْتِلَافُ بَيْنَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالرَّوَافِضِ فِي غَسْلِ الرَّجْلَيْنِ مَجْمَعًا

اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں، پہلا مذہب جمہور اہل سنت کا ہے کہ رجليں کا غسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے، دوسرا مذہب روافض کے فرقہ امامیہ کا ہے کہ رجليں کا وظیفہ مسح کر تیسرا مسلک امام ابن جریر طبری، ابو علی جبائی، معتزلی اور داؤد ظاہری سے منقول ہے، اور وہ یہ کہ غسل اور مسح دونوں میں اختیار ہے، علامہ ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ یہ تیسرا مسلک کسی بھی اہل سنت کے عالم سے ثابت نہیں، لہذا پہلے مسلک پر اہل سنت کا اجماع ہے، درحقیقت داؤد ظاہری کی طرف اس مسلک کی نسبت ثابت نہیں، اور جس ابن جریر طبری کی طرف یہ تیسرا مسلک منسوب ہو اس سے مراد اہل سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبری نہیں ہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبری ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ابن جریر طبری کے نام سے دو شخص معروف ہیں، دونوں کا نام محمد بن جریر ہے، دونوں کی نسبت طبری ہے، دونوں کی کنیت ابو جعفر ہے، دونوں نے تفسیر لکھی ہے، لیکن ان میں سے ایک سنی ہیں دوسرے شیعہ، تخریر میں الغسل والمسح کا مسلک شیعہ ابن جریر کا ہے، اور وہ ابن جریر طبریؒ جن کی تفسیر جامع البیان ”اور“ تاریخ الامم والملوک مشہور ہو وہ اہل سنت میں سے ہیں، اور وہ مسئلہ غسل رجليں میں جمہور اہل سنت کے ہمنوا ہیں، لیکن بعض حضرات نے ابن قیمؒ کی اس بات پر یہ اعتراض کیا ہے کہ سنی ابن جریر طبری نے بھی تفسیر جامع البیان میں مسح بین الغسل والمسح کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ آیت وضو کے تحت انھوں نے جو تفسیر لکھی ہے اس سے یہی مترشح ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبریؒ کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ تخریر میں الغسل والمسح یا مسح بینہما کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ رجليں کا وظیفہ تو غسل ہی ہے، لیکن اس میں دلک و واجب ہے، کیونکہ پاؤں پر میل کا احتمال زیادہ ہے، البتہ انھوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کر دیا ہے اور اس سے



بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ تہ کے قائل ہیں، حالانکہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ ان مسلک بھی جمہور اہل سنت سے مختلف نہیں،

بہر حال محقق یہی ہے کہ مرجع اجل اہل سنت میں سے کسی کا مسلک نہیں، البتہ روایات اس کے قائل ہیں، لہذا اصل اختلاف اہل سنت اور روافض کا ہے، روافض اپنے مسلک باطل پر ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ“ کی قراءت جبر سے استدلال کرتے ہیں، اہل سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے :-

① اس آیت میں لفظ ”أَرْجُلِكُمْ“ میں جبر جوارہ درجہ ”أَرْجُلِكُمْ“ کا عطف ”أَيْدِيَكُمْ“ پر ہے،

② کسر کی قراءت حالت تخفیف پر معمول ہے، اور نصب کی قراءت عام حالت پر،

③ جبر کی قراءت میں ”ارجل“ کا عطف ”رؤس“ ہی پر ہے، لیکن جب مرجع کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا، اور لفظ مرجع کا اس معنی میں استعمال معروف ہے،

.....

اس قسم کے اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ محققانہ اور اطمینان بخش کلام حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے ”مشکلات اہل سنت“ میں کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابل اعتماد راستہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور صحابہ و تابعین کا تعامل ہے، اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی جس سے مرجعین ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآن کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا، اب یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس موقع پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں فرمائے گئے، جو بغیر کسی مخالفت احتمال کے غسل پر دلالت کریں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہم مخاطبین پر اعتماد کر کے چھوڑ دیتا ہے، اب یہاں صورت یہ ہے کہ یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جو مدنی سورہ ہے، اور اس وقت نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو کم از کم اٹھارہ سال ہو چکے تھے، حالانکہ وضو پر عمل ابتداء بعثت ہی سے چلا آ رہا تھا، لہذا اس آیت نے کوئی نیا حکم نہیں دیا، بلکہ سابقہ تعامل کی توثیق فرمائی، چونکہ صحابہ کرامؓ

اٹھاؤ سال سے دھو کر آ رہے تھے، اور اس کا طریقہ معروف و مشہور تھا جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئے جائیں گے، لہذا اس آیت میں ایک ایک جزئیہ کی تفصیل بیان کرنا ضروری نہ تھا، چونکہ اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستنبط کریں گے، اس لئے بعض ان نکات اور مصالح کی وجہ سے جن کا ذکر آگے آئے گا، بارگاہی تعالیٰ نے ”أَرْجُلُ“ کو مسح کے سیاق میں ذکر کر کے عبارت ایسی رکھی جس میں بظاہر رجلین کے غسل اور مسح دونوں معنی کی گنجائش ہے، اور اُمت کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ انھوں نے واقعہ غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا،

اس تہیید کے بعد آیت پر غور کیجئے،

یہاں دو شرائط ہیں، ایک نصب کی اور ایک جرکی، دونوں ہی متواتر ہیں، قراءۃ نصب معنی مقصود کے بتانے میں واضح تر ہے البتہ جرکی قراءۃ پر فہم مقصود میں کسی کوتاہ فکر کوشبہ ہو سکتا ہے، ہماری اگلی بحث سے انشاء اللہ شبہ بھی دور ہو جائیگا۔

آیت کی ترکیب پر بھی غور کیجئے، اور سب سے پہلے قراءۃ نصب کو لیجئے، عام طور سے اس کی ترکیب یہ بیان کی جاتی ہے کہ ”أَنَّا جَعَلْنَا“ کا عطف ”أَيُّدِيكُمْ“ پر ہے، لیکن حضرت شاہ حناؒ فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ بہتر نہیں، کیونکہ اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ایک اجنبی جملہ یعنی ”وَأَسْمَاءُ وَرُءُوسُكُمْ“ کا فاصلہ لازم آتا ہے جو کلام بلیغ کے شایان شان نہیں، لہذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہاں تفضیل مانی جائے اور تفضیل کا مطلب یہ ہو کہ عامل مذکور کے معمول پر عامل محذوف کے معمول کو عطف کرنا، کلام عرب میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً مشہور شعر ہے ۵

يَا لَيْتَ شَيْخُكَ قَدْ عَدَا ۖ مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمَحًا

یہاں ”رُمَحًا“ کا عامل محذوف ہے، اور اصل میں یوں تھا ”مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمَحًا“ اسی طرح ”عَلَفْتُهُ تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا“ میں ”سَقِيتُ“ محذوف ہے، اور اصل عبارت اسی طرح تھی ”عَلَفْتُهُ تَبْنًا وَسَقِيتُهُ مَاءً بَارِدًا“ قرآن حکم میں بھی اس کی مثال موجود ہو ارشاد ہے: ”أَجْمِعُوا أَمْوَالَكُمْ وَرُءُوسَكُمْ“ یہاں تقدیروں میں ”أَجْمِعُوا أَمْوَالَكُمْ“ اور ”أَجْمِعُوا رُءُوسَكُمْ“ یعنی اپنا معاملہ طے کر لو اور اپنے شرکاء کو جمع کر لو، اس لئے کہ اجماع کے معنی

عزم کے ہیں، اور اسے شرکار کا عامل قرار نہیں دیا جاسکتا، بعینہ یہ صورت آیت وضو میں بھی ہے کہ وہ اصل میں ”وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم“ تھا، شیخ ابن ہمام نے ”فتح القدیر“ میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے، کہ تعین اس مقام پر درست ہوتی ہے جبکہ عامل مذکور اور عامل محذوف دونوں کے معمولوں کا اعراب ایک ہی ہو، جبکہ آیت وضو میں ”رؤس“ مجرور اور ”ارجل“ منصوب ہے، حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: ”برؤسکم“ بھی محلاً منصوب ہے، کیونکہ وہ بواسطہ الباء ”امسحوا“ کا مفعول ہے، اس لئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”ارجلکم“ کی واؤ کو واو جمعیت قرار دے کر ”ارجلکم“ کو ”امسحوا“ کا مفعول معہ قرار دیا جائے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا ”وامسحوا برؤسکم مع غسل ارجلکم“ یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ مفعول معہ میں ما قبل الواو اور ما بعد الواو میں اشتراک فی الفعل ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اقتران ضروری ہوتا ہے، یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کا فعل الگ الگ ہو، لیکن زمانی اقتران کی وجہ سے دونوں کے درمیان واو جمعیت آجائے مثلاً اہل عرب کہتے ہیں ”استوی الماء والنشبة“ یہاں استواء کا تعلق صرف ماء سے ہے، کیوں کہ استواء حادث ماء ہی میں ہوتا ہے، خشبہ تو پہلے سے مستوی ہوتی ہے، اسی طرح ”مشیت و الشارح“ لہذا آیت میں بھی مسح کا تعلق صرف ”رؤس“ سے ہوگا، ارجل سے نہیں، اسی لئے آیت میں واو جمعیت کے معنی لینے میں کوئی اشکال نہیں،

یہ توجیہات قراءۃ نصب متعلق ہیں، فسرارۃ جر کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جر جوار پر محمول ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب نے اس کو اپنے جواب کا مدار نہیں بنایا، وجہ یہ ہے کہ جر جوار کا مسئلہ علماء بخو میں مختلف فیہ ہے، ابن جنی اور السیرافی تو یہ کہتے ہیں کہ جر جوار کا کوئی وجود نہیں، اور جس نے ایسا کیا ہے غلط کیا ہے، اور علامہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ جر جوار کا وجود تو ہے لیکن وہ خلاف نصاحت ہے، اور کبھی کبھی ضرورت شرعی کے موقع پر استعمال ہوتا ہے، ابن ہشام نے ”معنی اللیب“ اور ”شذوذ اللہ“ میں لکھا ہے کہ جر جوار عربی و دؤموقول پر استعمال ہوتا ہے، ایک نعت میں اور ایک تاکید میں، نعت کی مثال امرؤ القیس کا یہ شعر ہے

کأن نبیراً فی عرائین و بملہ ۛ کبیر اناس فی بجماد مزمل

لہ (ترجمہ) ”کہ وہ نمبر اس بارش کی شرمات میں ایسا معلوم ہوتا تھا گویا آدمیوں کا بڑا سردار اور جو دعاؤں کی کبیل میں پٹا ہو کہ“ (تفسیر، مرتب مفتی عبد

اس میں قریب "بکیر کی صفت ہو لہذا اسے مرفوع ہونا چاہئے تھا، لیکن "بجاء" کے جوار کی وجہ سے اس پر جر آگیا، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں "بجاء منبہ خرب" اس میں "خرب" بھڑک کی صفت ہے، لیکن منبہ کے جوار سے وہ مجرور ہو گئی، اور تاکید کی مثال ہو رہی

بِأَصْنَامٍ بَلَدٌ ذُو الرِّجَالِ كَلَمٌ

اس میں "کلم" ذری کی تاکید ہے، جو محلاً منصوب ہے، لیکن زوجات کے جوار سے مجرور ہو گئی، ابن ہشام کہتے ہیں کہ ان دو صورتوں کے سوا جر جوار معروف نہیں، خاص طور پر عطمت نسق میں جوار کی وجہ سے جر دینے کی کلام عرب میں کوئی نظیر نہیں، جس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ واو عطمت کا فاصلہ جوار کو کم کر دیتا ہے، اس کا انقاض یہ ہے کہ "وامسحوا برؤسکم وارجلکم" میں جر جوار صحیح نہ ہو، اسی بناء پر حضرت شاہ صاحب نے اس آیت میں جر جوار کے قول کو پسند نہیں کیا، اور فرمایا کہ یہاں دو صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ یہاں "ارجل" "رؤس" پر بھی معلوم ہو، اور مسح کا تعلق بھی دونوں سے مانا جائے، لیکن جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی "امراء الید المبتلة" ہوں گے، اور جب ارجل سے ہوگا تو اس کے معنی غسل خفین ہوں گے، اور کلام عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں، جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقہ کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً لفظ "صلوة" کما هو معروف، نیز لفظ "نفس" کی نسبت جب بحر کی طرف ہوتی ہے تو موج کے معنی ہوتے ہیں، اونٹ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو سقی کے معنی ہوتے ہیں، اور ٹوب کی طرف نسبت ہوتی ہے تو چھینٹیں مارنا مراد ہوتا ہے، اسی طرح لفظ مسح کے لغوی معنی ہیں "ایصال الماء الى الممسوح" جب اس کی نسبت رؤس کی طرف ہوگی تو امراء الید المبتلة مراد ہوگا، اور جب ارجل کی طرف ہوگی تو غسل، اور مسح کو غسل کے معنی میں لینا غیر معروف نہیں، حضرت حسن بصریؒ کا قول ہے "تمسحنا" اس سے باتفاق "توضأنا" مراد ہے، اس کے علاوہ مسح سے "امراء الید المبتلة"

دوسرا احتمال یہاں بھی تفصیل کا ہے، یعنی ارجل سے پہلے کوئی عامل مناسب محذوف نکالا جائے، مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ تقدیر یوں ہو "وامسحوا برؤسکم وارجلکم" اب صرف ایک بات رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ اگر باری تعالیٰ کو "ارجل" کو مغسول ہی قرار دینا منظور تھا، تو پھر ایسا طریقیہ بیان اختیار کر کے ان توجہات اور غلط فہمیوں کی گنجائش کیوں پیدا کی گئی؟ ارجل کو فرائض سیاق غسل میں کیوں ذکر نہیں فرمایا گیا؟ تاکہ اعتراضات و

یہاں ایک اصطلاح ہو، اور شریعت میں لفظ "مسح" کی جگہ پر بھی شامل تھا

جوابات کی ضرورت ہی نہ پڑتی،

اس کا جواب وہی ہے کہ وضو پر صحابہ کرام کے اٹھارہ سالہ تعامل کی بناء پر غلط فہمی کا تو اندیشہ ہی نہ تھا، اور ”أرجل“ کو سیاقِ مسح میں ذکر کرنے میں متعدد مصالح اور حکمتیں تھیں بریں بناء پر طرزِ خستیاں کیا گیا، چند مصالح اور حکمتیں درج ذیل ہیں،

① یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ”أرجل“ کا وظیفہ بھی بعض صورتوں میں مسح ہوتا ہے کافی حالة التخفف والوضوء علی الوضوء، اگر یہ قراءتِ جزمہ ہوتی تو آیت سے ہر حال میں غسل ثابت ہوتا اور مسح علی الخفین کی روایات اس سے معارض ہو جاتیں، اس قراءۃ کے ذریعہ یہ تعارض رفع کر دیا گیا ہے،

② اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ مسح رأس اور غسل رجلین بعض احکام میں مشترک اور یکساں ہیں مثلاً تیمم میں دونوں ساقط ہو جاتے ہیں،

③ أرجل کو رؤوس کے بعد ذکر کر کے ترتیبِ مسنون کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے، جبکہ برعکس ترتیب میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا،

④ مسح رأس اور غسل رجلین دونوں میں یہ مناسبت ہے کہ یہ دونوں شائع کی تشریح سے معلوم ہوئے، جبکہ غسل وجہ اور غسل یدین مشروعیت و وضو سے قبل بھی اہل عز کے یہاں معمول بہ تھے، اس لحاظ سے بھی ان دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنا مناسب تھا، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی حکمتیں ہو سکتی ہیں جن کا ہمیں علم نہیں، بہر حال ان فوائدِ کثیرہ کی بناء پر موجودہ طرزِ بیان کو خستیاں کیا گیا اور فہمِ سامع پر اعتماد کرتے ہوئے غسلِ رجل کی مکمل صراحت نہیں کی گئی،

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، قائلینِ مسح بعض روایات سے بھی اہل سنت کو الزام دیتے ہیں:-

① امام طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں امام بغویؒ اور ابو نعیم وغیرہ نے عباد بن تیمم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے، ”قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى لَحْيَتِهِ وَرِجْلَيْهِ“ علامہ بیہقی ”جمع الزوائد“ میں یہ روایت نقل کرتے

ہوئے فرماتے ہیں ”رجاله موثقون“ اور علامہ علی ہق ”کنز العمال میں اصحاب کے حوالے سے لکھتے ہیں  
 ”رجاله ثقاة“ اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالت تحفیف کا بیان ہے، یعنی آپ اس وقت  
 موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لئے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بنا پر  
 اس حدیث میں تاویل ضروری ہے، اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظ مسح وک مع لفعل الخفیف  
 کے معنی پر محمول ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لمح کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ  
 اعضا پر محمول نہیں ہے،

(۲) سنن دارقطنی ج ۱ ص ۹۶ باب وجوب غسل القدمین والعقبین میں مسی فی الصلوة  
 کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں ”فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 انہا لا تتم صلوۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ فیغسل وجهہ ویدینہ  
 الی المرفقین ویمسح برأسہ ورجلیہ الی الکعبین الخ“

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں آیت شریعی کی  
 ترتیب پر وضو کا طریقہ بتلایا ہے، اور اس کے سیاق کی پیروی فرمائی ہے، لہذا یہاں بھی وہی  
 توجہات کی جائیں گی، جو آیت میں کی گئی ہیں،

(۳) حضرت علیؓ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان  
 کیا گیا کہ انہوں نے مسح رجليں کیا، اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ ان کا یہ عمل وضو علی  
 الوضوء کی صورت پر محمول ہے، بدلیل الاجماع المتواتر، اور دوسرا جواب حافظ ابن حجرؒ نے  
 فتح الباری میں یہ دیا ہے کہ ان سب حضرات سے اس سلسلے سے رجوع کرنا بھی ثابت ہو، لہذا  
 ان کے کسی سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں، بطور تائید حافظؒ نے سعید بن منصور کے  
 حوالے سے عبدالرحمن بن ابی یسلی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”اجمع اصحاب رسول اللہ صلی  
 علیہ وسلم علی غسل القدمین“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً،

امام ترمذیؒ نے یہاں بائیں ابواب مسلسل قائم کئے ہیں، جن کا مقصد اعضا پر محمول کی

تعداد غسل کو بیان کرنا ہے، پہلے باب میں ایک ایک مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، دوسرے میں دودھ مرتبہ، تیسرے میں تین تین مرتبہ، چوتھے میں مجموعی طور پر ان سب کا ذکر ہے، اور پانچویں باب میں ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دوبار اور بعض کو تین بار غسل کرنے کا ذکر ہے، یہ تمام صورتیں بالاتفاق جائز ہیں بشرطیکہ اعضاء کا احتیاج ہو جائے، البتہ چونکہ آپ کا معمول تین بار دھونے کا تھا، اس لئے تثلیث مسنون ہے،

ولیس ہذا بشی، رشدین بن سعد کی سند میں صحابی سے روایت کرنے والے زید بن اسلم کے والد ہیں، اور ابن عجلان کی سند میں عطاء بن یسار ہیں، امام ترمذی نے رشدین کی سند کو غلط کہا ہے، اس لئے کہ رشدین ضعیف ہیں، اور ان کے مقابلہ میں ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری اور عبد العزیز بن محمد جیسے ثقہ راوی عطاء بن یسار ہی کو ذکر کرتے ہیں، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ رشدین نے اس حدیث کو حضرت عمرؓ کی مسندات میں شمار کیا ہے، اور باقی راویوں نے حضرت ابن عباس کی مسندات میں رشدین کی سند غلط ہے،

### بَابُ فِي وَضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ كَانَ؛

اس باب میں مجموعی طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، ایسی حدیث کو جو کسی باب میں تمام جزئیات کے اندر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کرتی ہو اسے محدثین کی اصطلاح میں ”جامع“ کہا جاتا ہے، اس باب میں حضرت علیؓ کی حدیث مروی ہے، اور یہ اپنی تمام جزئیات کے ساتھ حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے،

فاخذ فضل طهورة فشربه وهو قائم، بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ فضل وضو اور ماء زمزم کو بحالت قیام پینا مسنون ہے، لیکن علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ”رد المحتار“ میں اس کی تردید کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ مباح ہے، اور جن حدیثوں میں ان دو مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینا معلوم ہوتا ہے ان سے بھی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ استحباب، ماء زمزم کو آپؐ نے کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ وہاں نجوم کی وجہ سے بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی اور فضل وضو کو کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے اور وہ دیکھ لیں کہ فضل وضو نہیں یا کھروہ نہیں ہوتا، لہذا ان احادیث سے استحباب پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، لیکن حدیث باب سے علامہ شامیؒ کی اس توجیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس کا کھڑے ہو کر پینا محض ایک عذر

کی بنا پر تھا، تو حضرت علیؑ یہاں کھڑے ہو کر نہ بیٹے، کیونکہ ان کو یہ عذر لاحق نہ تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ حضرت علیؑ نے بر بنا پر سنت و سنجاب فضل طور کو کھڑے ہو کر پایا۔

## بَابُ فِي التَّضَعِّعِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

السَّيْلِيُّ البَصْرِيُّ، بفتح السين و كسر اللام، یہ بنی سلیم کی طرف منسوب ہے، بعض راوی سَلَمِيُّ بضم السين و فتح اللام ہوتے ہیں، وہ بنی سلیم کی طرف منسوب ہوتے ہیں،

اِذَا قُمْتَ اَوْ قُمْتَ فَاَتَضَعِّعُ، انتضاح سے مراد یہاں بعض لوگوں نے استنجاء بالماء لیلہ،

اس صورت میں ”اِذَا قُمْتَ“ سے مراد ”اِذَا اُمِدَّتِ الْوُضُوءُ“ ہوگا، اور بعض نے اس کا

مطلب یہ بتایا ہے کہ وضو کے بچے ہوئے پانی کو پیشانی پر بہا دیا جائے، جیسا کہ بعض روایات میں

یہ ..... آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے، لیکن اکثر علماء نے اس کا یہ مطلب

لیا ہے کہ وضو کے بعد زیر جامہ پر چھینٹے مار لئے جائیں، اور اس کی حکمت عموماً یہ بیان کی جاتی

ہے کہ اس سے خروج قطرات کے وضو سے نہیں آتے، حضرت شیخ الحدیث نے اس کی ایک اور

لطیف حکمت بیان فرمائی ہے، وہ یہ کہ وضو سے اصل مقصود تو طہارت باطنی ہے، لیکن عملاً

اس میں صرف ظاہری اعضاء کو دھویا جاتا ہے جس سے طہارت ظاہری حاصل ہو جاتی ہے،

لیکن اس سے فراغت کے بعد دوائے عمل مستحب قرار دیئے گئے ہیں جن سے طہارت باطنی

کا استحصال پیدا کرنا مقصود ہے، ایک فضیل وضو کو پینا، اور دوسرے نفع الفرج“ اس میں

نکتہ یہ ہے کہ انسان کے تمام گناہوں کا ملیج اس کے جسم میں دو ہی چیزیں ہیں، ایک فم اور دوسرے

فرج، شہوتِ بطن کے اثرات زائل کرنے کے لئے فضیل وضو پینے کو مشروع کیا گیا، اور شہوتِ

فرج کے انسداد کی طرف متوجہ کرنے کے لئے نفع علی الازار کو، بہر حال یہ امر وجوب کے لئے نہیں

ہے، بلکہ بیان فضیلت کے لئے ہے، اور اس معنی کی تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ

حدیث باب بھی حسن بن علیؑ الباشمی کی وجہ سے ضعیف قرار دی گئی ہے، لیکن تعدد طرق کی

لہ انظر معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۰) باب اسباغ الوضوء ۱۲

لکھ و اخرج البيهقي وابن أبي شيبة وسدّ و ماؤتية عن ابن عباس موقفاً ”اِذَا قُمْتَ اَوْ قُمْتَ فَاَتَضَعِّعُ“

من مار فلينفع بهما فرج فان اصابه شيء فليقل ”ان ذلك منه“ قال الحافظ رحمه موقوف (المطالع العاليه)

ج ۱ ص ۳۶، رقم ۱۱۴



بار پر مجبور ہو کر قبول کیا گیا ہے، نیز مسئلہ فضائل کا ہے، اس لئے اتنا ضعیف مضرب نہیں،

## بَابُ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ

اسبغ الوضوء علی المکارہ، جمہور کے نزدیک اسبغ وضو سے مراد تثلیث غسل ہے، المکارہ، نکرہ کی جمع ہے، اور اس سے مراد ہے وہ حالت جس میں وضو کرنا مکروہ معلوم ہو، جیسے سخت سردی وغیرہ،

وانتظار الصلوة بعد الصلوة، اس کا محقق مطلب یہ ہے کہ مسجد سے خروج کے بعد بھی انسان کا ردھان آئندہ نماز کی طرف لگا رہے، جیسا کہ "سبغتہ یظہمہ اللہ فی تلذیہ لا ینال الا طلہ الا طلہ" والی حدیث میں ایک ایسے شخص کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ ہے، "رجل قلبہ معلق بالمساجد" فذلکم الترابط، رباط کے معنی ہیں اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اور چونکہ سرحدوں پر پہرہ دینا ایک مشکل کام ہے اس لئے ان مینوں کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی، اور اجسود فضیلت میں ان کو رباط کے مشابہ قرار دیا گیا،

## بَابُ الْمُنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

خرقة ینشف بہا بعد الوضوء، وضو کے بعد تولیہ کا استعمال حضرت سعید بن المسیب اور امام زہریؒ کے نزدیک مکروہ ہے، یہ حضرات صحیح بخاری کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک پٹا پیش کیا گیا تو آپؐ نے اس کو رد فرمادیا، حدیث باب کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتی ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک بعد الوضوء تولیہ کا استعمال جائز ہے، حدیث باب جمہور کی دلیل ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپؐ عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے، یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے کیونکہ رشید بن سعد اور عبد الرحمن بن زیاد بن انعم افریقی واضح طور پر ضعیف ہیں، اور ایک سند میں ابو معاذ سلیمان

علی ان مارواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والحاکم و احمد عن الحكم بن سفيان "كان صلى الله عليه وسلم اذا توضأ اغتسل كفا من ماء فضع به فرجه" قدمه العريزي في السراج المنير ج ۱ ص ۲۱،

تلمیح بخاری ج ۱ ص ۹۱ باب من جلس في المسجد فتنظر الصلوة ۱۳

تلمیح ج ۱ ص ۲۰ باب المغضض والاستنشاق و ص ۴۱ باب بغض الیدین من غسل الجنابة ۱۲ مرتب

بن ارقم متروک ہیں لیکن چونکہ یہ مفہوم متعدد احادیث میں متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے بحیثیت مجموعی اسے قبول کر لیا گیا ہے، اور حضرت میمونہ کی روایت کا جمہوریہ جواب دیدیتے ہیں کہ وہ بیان جواز یا تہرید پر محمول ہے، پھر جمہور میں سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اسے مباح کہتے ہیں، حنفیہ میں سے صاحب "منیۃ المصل" نے مستحب کہا ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے مباح قرار دیا ہے، فتاویٰ قاضی خاں کے قول پر ہے،

امام ترمذیؒ نے استعمال مندریل کو مکروہ قرار دینے والوں کی ایک دلیل یہ بھی ذکر کی ہے کہ "ان الموضوع یوزن" یعنی وضو کا پانی وزن کیا جائے گا، اور وہ اجر میں اضافہ کا سبب بنے گا، لہذا اگر اسے خشک کر لیا گیا تو وزن کیسے ہوگا، لیکن یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے، اس لئے کہ اگر پانی کا خشک ہو جانا وزن کے فنا فی ہو تو کسی صورت میں بھی وزن کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر کپڑے سے خشک نہ کیا جائے تو وہ کسی نہ کسی وقت ضرور خود بخود خشک ہو جائے گا،

قال حدثنا شہ علی بن مجاہد عنی، جریر کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث کہی علی بن مجاہد کے سامنے بیان کی تھی، بعد میں اس کو میں بھول گیا، اب علی بن مجاہد خود میرے والد سے یہ حدیث مجھے سناتے ہیں، اگرچہ خود مجھے ابھی تک یہ حدیث یاد نہیں آئی، لیکن وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، اس لئے میں ان کی روایت کو تسلیم کرتا ہوں،

## بَلَّ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوءِ؛

عن ابی ادریس الخولانی وابی عثمان؛ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابی عثمان ابی ادریس پر معطوف ہے، اور یہ دونوں ربیعہ کے ہستاز ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابی عثمان کا عطف ربیعہ پر ہے، یعنی معاویہ بن صالح کے دو ہستاز ہیں، ایک ربیعہ اور دوسرے ابو عثمان، دراصل یہاں دو سندیں ہیں،

① زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس عن عمر بن الخطابؓ،

② زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ابی عثمان عن عمر بن الخطابؓ رضی اللہ عنہم،

قولہ من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وضو کے بعد عین قسم کے اذکار احادیث سے ثابت ہیں؛

① شہادتین اور اللّٰهُمَّ اَجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاَجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ جیسا کہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح رجح اص ۱۲۲ کتاب الطہارۃ باب الذکر المستحب عقب الوضوء میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن اس میں صرف شہادتین ہیں، آگے والی دعا نہیں ہے،

② اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي وَوَسِّعْ لِي دَارِي وَبَارِكْ لِي فِي رِزْقِي، رواہ النسائی وابن السنی من حدیث ابی موسیٰ الاشعری و ذکرہ الجزری فی الحصن العصیدین رکما فی مسائلہم  
③ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ اسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، یہ ذکر ابن ہشامؒ نے ”عمل الیوم واللیلہ“ میں روایت کیا ہے ان تین اذکار کے علاوہ وضو کے دوران ہر عضو کو دھوتے وقت خود مائیں مردج ہیں قرآن وحدیث میں ان کا ثبوت نہیں ہے، اسی لئے بعض اہل ظاہر نے انھیں ”کذب مختلق“ کہہ دیا ہے، اس کا منشاء یہی ہے کہ حدیث سے اس کا ثبوت نہیں، یہ مطلب نہیں کہ اس کا پڑھنا ناجائز ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے؛ ”أَنَّهُ مِنْ دُأْبِ الصَّالِحِينَ“

## بِسْمِ الْوُضُوءِ بِالسَّيِّدِ؛

عن سفینۃ، اُن کا اسم گرامی ہر ان ہے، یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم تھے کسی دن انھوں نے غیر معمولی بوجھ اٹھا لیا تھا، اس لئے اُن کا لقب ”سفینۃ“ مشہور ہو گیا،  
کان يتوضأ بالماء ويغتسل بالصابون، اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل کے لئے پانی کی کوئی خاص مقدار شرط مقرر نہیں، بلکہ اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہو جائے اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ایک ”مُد“ سے وضو کرنے اور ایک صاع سے غسل کرنے کا تھا، اور یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لیکن پھر اس میں خستلاف پیدا ہو گیا کہ ”مُد“ کی مقدار اور اس کا وزن کیا ہے؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اہل حجاز اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل یعنی ایک صحیح ایک بٹاتین رطل ۱ رطل کا ہوتا ہو

ہذا صاع اس حساب سے پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوگا، یعنی پانچ صاع ایک بتائیں (۵) رطل کا ایک صاع ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، اہل عراق اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ ایک مدد رطل کا اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے،  
شافعیہ وغیرہ اہل مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے اندران کے مسلک کے مطابق ایک مدد رطل کا اور ایک صاع پانچ صاع ایک بتائیں ۵ رطل کا ہوتا ہے،

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:-

① امام لحادویؒ نے شرح معانی الآثار میں "باب وزن الصاع کم ہو" کے تحت حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے "قال دخلنا على عائشة فاستفتي بعضنا فانى بعش قال عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يقتل بمثل هذا قال: بجاهد فحضرتہ فیما احزر ثمانية ارطال تسعة ارطال عشرة ارطال" شک کی صورت میں عدراقل متعین ہے، اور وہ آٹھ رطل ہے،

② امام نسائیؒ نے کتاب الطهارة باب ذکر قدر الذی یکتفی به الرجل من الماء للغسل کے تحت موسیٰ جہنی سے روایت نقل کی ہے: "قال انی مجاهد بقدر حوزة ثمانية ارطال فقال حد ثثنی عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقتل مثل هذا" اس روایت سے لحادوی کی روایت کا شک بھی دور ہو جاتا ہے،

③ مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالماء رطلين وبالصاع ثمانية ارطال" اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اول تو تعدد طرق کی بناء پر یہ قابل استدلال ہے، دوسرے اس کا جزو اول امام ابو داؤدؒ نے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بأناؤ

له بعش بعش العین تشدید السین" القدر الکبیر وجمع غناس و احساس و روی بشارہ بشین مجتہد و مد و بعسا بمہلہ و مد و فتح عین بمعنی العس" ۱۲ ماخوذ من حواشی شرح معانی الآثار، رتبہ غفر عنہ

تلہ سنن ابی داؤد، باب ما یجزی من المار فی الوضوء، ص ۱۳،

یسم رطلین“ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہو کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، اور اس سے بھی اخاف کا استدلال تام ہو جاتا ہے،  
 بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ جب مدینہ تشریف لے گئے اور شتر سے زیادہ  
 اپنا بھاپڑنے انھیں اپنے مُرد اور صاع دکھلائے، مُد ایک رطل اور ثلث رطل کا تھا، اور صاع  
 پانچ رطل اور ثلث رطل کا، اسے دیکھ کر امام ابو یوسفؒ نے امام عظمؒ کے قول سے رجوع کر لیا،  
 شیخ ابن ہمام نے اس واقعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا، جس کی ایک وجہ قیہ ہے کہ اس کی سند  
 ضعیف ہے، دوسرے اگر امام ابو یوسفؒ کا رجوع ثابت ہوتا تو امام محمدؒ اپنی کتابوں میں مزدور  
 ذکر فرماتے، کیونکہ انھوں نے امام ابو یوسفؒ کے رجوعات ذکر کرنے کا التزام کیا ہے،  
 صاع اور مثقال وغیرہ کے وزن میں علماء ہند کا بھی کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل  
 انشاء اللہ کتاب الزکوٰۃ میں آئے گی۔

## بَابُ الْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ

یتوضأ لكل صلاة، ابو داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آنحضرتؐ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وضو نکل صلوٰۃ واجب تھا، بعد میں منسوخ ہوا، لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ  
 واقعہ اسی زمانہ کا ہو، اور اگر بعد کا واقعہ ہے تو یہ آجباب پر محمول ہے،  
 کتاتوضأ وضوءاً واحداً، یعنی ایک وضو سے کئی کئی نمازیں پڑھتے تھے، چنانچہ امام نوویؒ  
 وغیرہ نے اس پر اجماع لقل کیا ہے، کہ بغیر حدیث کے وضو واجب نہیں، ہوتا، صرف بعض صحابہؓ  
 سے منقول ہے کہ وہ ”اذا قمتہ الی الصلوٰۃ“ سے استدلال کرتے ہوئے وضو نکل صلوٰۃ کے  
 وجوب کے قائل تھے، لیکن بقول ابن ہمام یہ آیت اقتضائے انھیں کے طور پر دلالت کرتی ہے، کہ یہاں  
 ”واستتم محدثون“ کی قید ملحوظ ہے، اس لئے کہ آگے ارشاد ہے ”ولکن یرید لیطہرکم“  
 اور تطہیر حالت حدیث ہی میں ہو سکتی ہو، نیز اسی آیت میں ”وان کنتہم جنباً فاطہروا“ وارد  
 ہوا ہے جو دلالت انھیں سے ”اذا قمتہ“ میں بھی قید حدیث کے ملحوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے،  
 نیز اسی آیت میں تیمم کو حدیث اصغر پر متفرع کیا گیا ہے، اور جب خلیفہ متفرع ہے تو اصل  
 بطریق اولیٰ متفرع ہوگا،

فقال هذا اسناد مشقی، محدثین کے یہاں جو سند اہل حجاز پر مشتمل ہو اسے

”اسناد مغربی“ اور جو سند اہل کوفہ اور اہل بحرہ پر مشتمل ہو اسے ”اسناد مشرقی“ کہتے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کی قوت و ضعف کا مدار سند کی مشرقیت یا مغربیت پر نہیں بلکہ راویوں کے ثقہ اور عدم ثقہ ہونے پر ہے، لہذا یہ سمجھنا چاہیے کہ ہشام ابن عروہ کا مقصد اپنے قول کے ذریعہ سے اس حدیث کی تضعیف ہے، یہ حدیث ضعیف مندرجہ ہے، لیکن مشرقیت کی بنا پر نہیں بلکہ افریقی راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر ہے،

## بَلِّغْنِي وَضُوءَ الرَّجُلِ الْمَرْعَةِ مِنْ إِنْاءٍ وَاحِدٍ

امام ترمذیؒ نے یہاں تین باب قائم کئے ہیں، پہلا باب مرد و عورت کے ایک برتن سے ساتھ غسل کرنے کے بیان میں ہے، دوسرا باب کراہیۃ فضل طہور المرأة کے بیان میں اور تیسرا باب ہے ”باب الرخصة في ذلك“ دراصل یہاں کئی صورتیں ممکن ہیں،

① استعمال فضل طہور الرجل للرجل ② فضل المرأة للمرأة ③ فضل المرأة للرجل،

④ فضل الرجل للمرأة، پھر ہر ایک صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو اغتسال معا ہوگا، یا یکے بعد دیگرے اس طرح مکمل آٹھ صورتیں ہوں گی، یہ تمام صورتیں جہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں، لیکن امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ ”فضل طہور المرأة سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں، اُن کا استدلال ”باب کراہیۃ فضل طہور المرأة“ میں حضرت حکم غفاریؒ کی حدیث سے ہے، ”قال نفعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فضل طہور المرأة“؛ ابوداؤد وغیرہ میں بھی یہ روایت مروی ہے،

جہور کا استدلال ”باب کراہیۃ فضل طہور المرأة“ میں عباس بن عباسؒ قال حدثنی میمونۃ قالت کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد من الجنابة“ اس سے اغتسال معا کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور یہ بعد دیگرے استعمال بفضل کا جواز ابن عباسؒ ہی کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، جو یہاں سے تیسرے باب میں مذکور ہے، ”قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفۃ فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منه فقالت یا رسول اللہ انی کنت جنباً فقل ان الماء لا یجنب“ جہور کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہیۃ تنزیہی ہے کما قال العافظ فی الفتح حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نہیں درحقیقت باب معاشر سے متعلق ہے، چونکہ عورت عموماً مرد کے مقابلہ میں نظافت و طہارت اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے

اس نے اس کے فضل بطور کے استعمال سے شہر کو تکلیف ہو سکتی ہے، اور یہ چیز زوجین کے درمیان سوہو معاشرت کی طرف مفعفی ہو سکتی ہے، اس نے اس سے منع کیا گیا، علامہ خطابیؒ نے تعامل احسن میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں فضل بطور سے مراد ماہ مستحل ہے، لیکن جہور نے اس جواب کو رد کیا ہے، کیونکہ حدیث کو ماہ مستحل پر محمول کرنا بہت بعید ہے، بہر حال حدیث باب میں بھی تشریحی نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے،

## يَا مَلَجَاءَ الْمَاءِ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ

یہاں سے امام ترمذیؒ احکام المیاء کا بیان شروع فرما رہے ہیں، شروع کے تین ابواب میں سے پہلا باب امام مالکؒ کے دوسرا باب امام شافعیؒ کے اور تیسرا باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے، پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال بین سے بھی متجاوز ہیں، تاہم اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:-

① حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت و سیلانیت ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصاف ثلاثہ متغیر ہو گئے ہوں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایت ثابت ہو تا تو یہ قویٰ مسلک ہوتا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا علم بمسائل المیاء تھیں، اور اس معاملہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت مراجعت کرتی رہتی تھیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایت ثابت نہیں،

② امام مالکؒ کا مسلک مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کے احوال اوصاف متغیر نہ ہوں وہ وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

③ امام شافعیؒ اور امام حنبلؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوع نجاست سے نجس ہو جائے گا، "وان لم يتغير احد اوصافه" اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا، "ما لم يتغير اكثر اوصافه" اور کثیر مقدار ان کے نزدیک قلتین ہے، اور یہ مقدار تھیں نہیں، بلکہ تحقیقی ہے، یہاں تک کہ امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اگر ایک قلعہ پانی میں نجاست گر جائے

تو وہ بچس ہو جائے گا، لیکن اگر اس میں ایک قلعہ ظاہر پانی شامل کر دیا جائے تو پورا پانی پاک ہو جائے گا، اور اس کے بعد اگر دوبارہ دونوں کو الگ الگ کیا جائے تو نجاست عود نہیں کرے گی،

(۴) چونکہ مسلک حنفیہ کا ہر جو مسلک شوافع کے قریب تر ہے، فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل و کثیر کی کوئی مقدار معین نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو رائے مبتنیٰ پر پر چھوڑا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے اتنی تحدید ضرور منقول ہے کہ جس پانی میں خلوص اثر النجاستہ الی الطرف الآخر ہو وہ قلیل ہے، اور جس میں نہ ہو وہ کثیر ہے، اسی کو امام قدوریؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے، ”مالہ یتحرك بتحريك الطرف الآخر“ اور فقہائے متاخرین کے یہاں عشر فی عشر کی جو تحدید مشہور ہو گئی ہے وہ ائمہ مذہب سے منقول نہیں، اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ ایک مرتبہ ابوسلمان جوزجانیؒ نے اپنے استاذ امام محمدؒ سے پوچھا کہ کتنا پانی کثیر ہوگا؟ اس پر امام محمدؒ نے فرمایا: کم مسجدی هذا“ ابوسلمان جوزجانیؒ نے بعد میں اس مسجد کو ناپ لیا، تو وہ اندر سے ”ثمانیۃ فی ثمانیۃ“ اور باہر سے ”عشرۃ فی عشرۃ“ تھی، احتیاطاً عشرۃ فی عشرۃ کو خست یا کر لیا گیا، لہذا حقیقت وہی ہے کہ حنفیہ نے کثیر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی، اور اس کو رائے مبتنیٰ پر پر چھوڑا گیا ہے، یعنی مبتنیٰ پر پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، ہاں جاہل عوام کی سہولت کے پیش نظر عشر فی عشر کے قول کو متاخرین اختیار کیا ہے،

### حدیث بیدریضا عکہ

امام مالکؒ نے اپنے مسلک پر بیدریضا عکہ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

عن ابی سعید الخدریؓ قال قال یارسول اللہ انتوضا من بیدریضا عکہ،  
ترمذی کے نسخہ میں ”نتوضا“ مشکم کے صیغہ کے ساتھ ہے، اور باقی تمام روایتوں میں ”تتوضا“ بصیغہ مخاطب آیا ہے، اور یہی روایت راجح ہے، لفظ ”بضاعة“ اس میں ”نب“ کا ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں، اور ضمہ زیادہ مشہور ہے، یہ ایک معروف کنویں کا

لہ وقال ابوعمرو کان محمد بن الحسن یوقت فی ذلک عشرۃ فی عشرۃ ثم رجع الی قول ابی حنیفہؒ و قال :  
”لا وقت فیہا“ کذا قال شیخ ابن الہمامؒ..... (ثم قال) والمعتبر ذراع الکرباس توسعة علی الناس ہو  
سبع مشاتل فوق کل مشقة اصبح قائمہ، وفي المحيط الامح ان یعتبر فی کل مکان وزمان ذراعہ کذا قال الشیخ



نام ہے جو دینہ طبہ میں ہر ساعت کے محلہ میں واقع تھا اور آج تک موجود ہے،

وہی بتا دیتی ہے الْحَيْضُ فِيهَا الْيَحِضُ، الْيَحِضُ جمع الیضہ بکسر العاء الغرقۃ الی  
تستعملها المرأة فی زمن الحيض،

ولحوم الکلاب والنتن، متن بفتح النون وسكون التاء وقيل بکسر التاء،  
بدلو کو کہتے ہیں، اور یہاں پر بدلو دارا شیا مراد ہیں،

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء طہور لا ینجسہ شیء محل ہند لال  
یہی آخری جملہ ہے جو مطلق ہے،

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے جوابات اور روایت کی توجیہات سمجھنے سے قبل دو  
باتیں ذہن نشین کر لینی چاہئیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ اس حدیث کے اطلاق اور عموم پر خود امام مالکؒ  
بھی عامل نہیں، اس لئے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر پانی کے اوصاف متغیر ہو جائیں  
تب بھی وہ طہر رہے گا، اور بخس نہ ہوگا، حالانکہ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں، لہذا وہ بھی اس  
اطلاق کو مقید کرنے پر مجبور ہیں،

اس کے جواب میں بعض مالکیہ نے یہ کہا کہ امام مالکؒ نے یہ تقید بھی حدیث ہی کی بناء پر  
کی ہے، کیونکہ دارقطنی میں حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابوامامہؓ اور ابن ماجہ میں صرف ابوامامہؓ  
سے یہ حدیث اس طرح مروی ہے: ان الماء طہور لا ینجسہ شیء الا ما غلب علی طعمہ او  
لونہ اور عیہ، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص لمبسیر (ج ۱ ص ۱۵) میں تفصیل کے ساتھ ثابت کیا  
ہے کہ حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابوامامہؓ کی یہ روایت صحیح نہیں، کیونکہ اس کا مدار پرشورین ابن سعد  
پر ہے جو متروک ہے، اور امام دارقطنیؒ اس زیادتی کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں "لا یثبت  
ہذا الحدیث" لہذا اوصاف ثلثہ کے عدم تغیر سے حدیث کو مقید کرنا کسی صحیح روایت کی بناء  
پر نہیں ہوا، بلکہ امام مالکؒ نے قیاس اور اصول کلیہ کی بناء پر یہ تقید کی ہے، اور جب امام مالکؒ  
اطلاق حدیث کو مقید کر سکتے ہیں تو احناف و شوافع کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے دلائل کی  
بناء پر اس کو کسی خاص قید سے مقید کریں،

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے الفاظ اور اس کا سیاق خود اس بات پر دلالت  
کر رہا ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں، کیونکہ اگر اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو اس کا  
مطلب یہ ہوگا کہ میرے بھائی میں حصن کے کپڑے، مردار کتوں کا گوشت اور دوسری بدلو دارا شیا

باقاعدہ ڈالنے کی عادت تھی، گویا اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا تھا، حالانکہ یہ بات درودج سے انتہائی بعید ہے، پہلی وجہ تو یہ ہو کہ حجاز میں پانی بہت کمیاب تھا، اس لئے یہ بہت مستبعد ہے کہ صحابہ جان بوجھ کر اس میں یہ نجاستیں ڈال دیں، کم از کم نفاخت کا تعاقب تو یہ تھا ہی کہ کنویں کو ان چیزوں سے پاک رکھا جائے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ نجاستیں ڈالنے والے منافقین تھے لیکن بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے نفاخت ایک انسانی مسئلہ ہے اور اس میں کسی منافق سے بھی یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ وہ یہ حرکت کرتا ہو،

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واقعہً اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا ہو تو ممکن نہیں ہے کہ پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوتے ہوں، کیونکہ امام ابو داؤدؒ کی تصریح کے مطابق وہ کنواں تھو ذرا ع تھا، اور اس میں پانی کم از کم گھٹنوں اور زیادہ سے زیادہ ناف تک آتا تھا، پھر یہ کیسے ممکن ہو کہ اس میں حیض کے پٹے اور مردار اشیاء ڈالی جائیں، اور اس کے اوصاف ثلثہ متغیر نہ ہوں، ایسی صورت میں خود امام مالکؒ کے نزدیک اس کی نجاست میں کلام نہیں ہو سکتا، حالانکہ اگر ظاہر حدیث پر عمل کرنا ہے تو تغیر اوصاف کے باوجود پانی کو پاک کہنا چاہئے، حالانکہ خود امام مالک اس کے قائل نہیں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے جو منظر سامنے آتا ہے، درحقیقت وہ مراد نہیں،

اس تمہید کے بعد ان توجیہات پر غور کیجئے جو اس حدیث کے بارے میں حنفیہ نے پیش کی ہیں:-

پہلی توجیہ یہ ہو کہ درحقیقت بیربضاء کے ہالے میں صحابہ کرام کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہد پر نہیں، بلکہ نجاست کے اوہام و خطرات پر مبنی تھا، دراصل یہ کنواں نشیب میں واقع تھا، اور اس کے چاروں طرف آبادی تھی، صحابہ کرام کو یہ خطرہ گذرنا کہ اس کے چاروں طرف جو نجاستیں پڑی رہتی ہیں وہ جو اسے آڑ کر یا بارش سے بہہ کر اس کنویں میں نہ پڑ جائی ہوں، ان خیالات کی وجہ سے صحابہ کرام نے اس کی نجاست و طہارت کے بارے میں آپؐ سے سوال کیا، لیکن چونکہ یہ خیالات محض دساوس اور اوہام تھے، اور مشاہدہ پر مبنی نہیں تھے، اس لئے آپؐ نے قلع و ساس کے لئے جواب علی اسلوب حکیم دیا، اور فرمایا: "إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ۔"

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ "الماء" میں الفت لام عہد خارج کا ہے، اور اس سے مراد خاص بیربضاء کا پانی ہے، اور "لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ" کا مطلب ہے "لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ مِمَّا تَوْقَعُونَ"

حدیث باب کی یہ توجیہ احقر کے نزدیک سب سے زیادہ راجح، بہتر اور واضح ہے،

دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ ”یُلْقٰی فِيْهِ الْحَيْضُ“ درحقیقت ”کان یُلْقٰی فِيْهِ الْحَيْضُ“ کے معنی میں ہو، یعنی یگن گیاں اور غلاظتیں بیرضاعہ میں زمانہ جاہلیت میں ڈال جاتی تھیں اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا، لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگرچہ اب کنواں صاف ہو چکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انھوں نے سوال کیا اور آپؐ نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے دیم کو دور فرمایا،

تیسری توجیہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں یہ کی ہے کہ بیرضاعہ کا پانی جاری تھا، اس کی تائید میں انھوں نے ایک روایت بھی پیش کی ہے جس میں ”انہا کانت مسیحات جری“ اور ”تُشَفِّى مِنْهُ الْبَسَاتِينُ“ کے الفاظ آئے ہیں ”کما ذکرہ العافظ فی تلخیص الحبیر“ جلد ۱ صفحہ ۱۱۴، امام طحاویؒ کی اس توجیہ پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ کنویں کا جاری ہونا بہت مستبعد ہے، اس لئے کہ کنواں چھوٹا تھا، اس کا جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ جاری ہونے سے مراد ریاذن اور نہروں کی طرح جاری ہونا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کنویں سے ڈول وغیرہ کے ذریعہ باغات کو سیراب کرنے کے لئے پانی مسلسل نکالا جاتا رہتا تھا، کنواں چونکہ چھوٹا تھا اس لئے یقیناً باغ کو ایک مرتبہ سیراب کرنے میں سارا پانی نکل جاتا ہوگا، لہذا وقوع نجاست سے وہ متاثر نہیں ہوتا تھا،

امام طحاویؒ کی توجیہ پر ایک مضبوط اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپؐ کی مذکورہ روایت واقدی سے مروی ہے، اور واقدی ضعیف ہیں، بعض حضرات حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ راقدی اگرچہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف ہیں لیکن تاریخ و سیر میں وہ امام ہیں اور ان کا قول معتبر ہے اور یہ معاملہ تاریخ ہی سے متعلق ہے، لیکن یہ جواب بنظر انصاف ضعیف ہے، اول تو اس کو کہ راقدی خود تاریخ و سیر کے معاملہ میں بھی مختلف فیہ راوی ہیں، محقق مؤرخین کا ایک گروہ انھیں تاریخ میں بھی افسانہ طراز قرار دیتا ہے، دوسرے اگر تاریخ میں اُن کا قول مان بھی لیا جائے تو جس تاریخی روایت پر کسی فقہی مسئلہ کا دار و مدار ہو اس کو جانچنے کے لئے جرح و تعدیل کے وہی اصول ہتھیال کرنے پڑیں گے جو فقہی روایات کی تنقید کے لئے مقرر ہیں نہ کہ تاریخ کے، اس لحاظ سے کسی فقہی مسئلہ میں اس روایت سے استدلال درست نہیں،

بعض حضرات نے بیرضاعہ کی حدیث پر سندا بھی کلام کیا ہے، اور کہا ہے کہ ضعیف اسناد

کی بنا پر یہ حدیث قابل استدلال نہیں، ایک تو اس لئے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر پر ہے جس کی تصنیف کی گئی ہے، اور بعض حضرات ان میں فرقہ آبائیہ میں سے شمار کیا ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ ولید بن کثیر رواۃ حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن عیینہ وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، اگر بالفرض وہ فرقہ آبائیہ سے متعلق ہوں تو بھی اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مبتدع اگر عادل اور ثقہ ہو تو اس کی روایات قبول کر لی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ راستہ اس کے مذہب کی تائید میں نہ ہو،

ضعف حدیث کی دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کی سند میں محمد بن کعب کے بعد ضطراب ہی، بعض روایات میں "عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" بعض میں "عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد اللہ بن رافع بن خدیج" آیا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ ضطراب موجب ضعف نہیں، کیونکہ محدثین نے ان طرق اربعہ میں سے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کے طریق کو رائج قرار دیا ہے، اور ترجیح کی صورت میں ضطراب باقی نہیں رہتا، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، لہذا اس حدیث کی سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جو سب سے پہلے بیان کی گئی، جبکہ اس توجیہ سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے،

۱۔ ونقل ابن الجوزی ان الدارقطنی قال انہ لیس بثابت ولم نر ذلک فی علل ولا فی اسنن وقد ذکر فی علل الاختلاف فیہ مل بن اسحق وغیرہ وقال فی آخر الکلام علیہ "واحبنا اسنادا رواہ الولید بن کثیر عن محمد بن کعب یعنی عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع عن ابی سعید واعد ابن القطان بحیالہ راویہ عن ابی سعید و اختلاف الرواۃ فی اسمہ واسم ابیہ قال ابن القطان لا طریق احسن من ہذہ قال قاسم بن ابیہ فی مصنفہ حدثنا محمد بن وضاح ثنا عبد الصمد بن ابی سکینۃ الحلبی بحلب ثنا عبد جسر بن ابی حازم عن ابیہ عن سہیل بن سعد قال قالوا یا رسول اللہ انک تو من بزرعۃ و فیہا ما یخفی الناس والمالض والنجث فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المار لا یخفی شیء ثم قال حافظ ابن ابی سکینۃ الذی زعم ابن حزم انہ مشہور قال ابن عبد البر وغیرہ احدانہ مجهول ولم یجد عنہ راوی الا محمد بن وضاح،

## حَدِيثُ الْقُلَّتَيْنِ

امام شافعیؒ اپنے مسلک پر لگے باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسئل عن الماء يكون في الغلأ من الارض وما ينوبه من السباع والذوات؛ قال اذا كان الماء قلنتين لم يحمل الغبث" اس حدیث میں مقدار قلتین کو.... کثیر قرار دیا گیا ہے، اس کے بھی متعدد جوابات حنفیہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں،

صاحب ہدایہ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ "لحم يحمل الغبث" کے معنی ہیں کہ وہ نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا، بلکہ نجس ہو جاتا ہے، لیکن یہ تاویل غلط ظاہر ہے، صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ بھی دیا ہے کہ "تضعفه ابوداؤد" لیکن چونکہ ابوداؤد کے معدود نسخوں میں کوئی صریح تضعیف نہیں ملتی، اس لئے صاحب ہدایہ کے خلاف ایک شور برپا ہو گیا کہ انھوں نے ابوداؤد کی طرف تضعیف کی نسبت غلط کی ہے، اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ ابوداؤد سے مراد ابوداؤد سجستانی صاحب ہیں، بلکہ ابوداؤد طلیاسی ہیں، لیکن یہ بات اول تو اس لئے بعید ہو کہ جب ابوداؤد مطلقاً بولا جاتا ہے تو ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ ابوداؤد طلیاسی، رد مسکر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے مسند ابوداؤد طلیاسی کی طرف رجوع کیا، تو اس میں کہیں تضعیف نہ ملی، خود احقر نے بھی اس حدیث کو مسند طلیاسی میں دیکھا تو وہاں تضعیف موجود نہیں، اس لئے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہاں ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہیں، اور انھوں نے اگرچہ صراحۃً اس حدیث کو تضعیف نہیں قرار دیا لیکن اس حدیث کا مضرب نقل کیلئے جو تضعیف کے قائم مقام ہے، لیکن یہ جواب بھی درست نہیں، کیونکہ ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں مضرب نقل کرنے کے ساتھ ترجیح راجح بھی موجود ہے، اور ترجیح کی صورت میں مضرب باقی نہیں رہ جاتا، چنانچہ ابوداؤد کی عبارت اس طرح ہے "هذا لفظ ابن العلاء وقال عثمان والحسن بن علي بن محمد بن حنبل بن جعفر قال ابوداؤد الصواب الى محمد بن جعفر" لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں اس حدیث کی تضعیف ثابت نہیں، البتہ صاحب عنایہ نے ابوداؤد کی ایک عبارت نقل کی ہے جس میں تضعیف صراحۃً موجود ہے، یہ عبارت ابوداؤد نوآوری کے مروجہ نسخوں میں تو نہیں ہے، البتہ علی ابن الحسنؒ نے

نسخہ میں لکھا موجود ہوگی جواب نایاب ہے، اس میں رجال پر زیادہ کلام کیا گیا ہے، غالباً صاحب غنائہ اور صاحب ہدایہ کے ہنر نظر میں نسخہ تھا، واللہ اعلم۔

بہر حال حدیث قلتین کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحق پر ہے جو ضعیف ہی، نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنی اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے،

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزہری عن سالم عن ابن عمر" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبید اللہ عن ابن عمر" کی سند سے پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزبیر" آیا ہے، اور بعض میں "عن محمد بن عباد بن جعفر" پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض روایتوں میں اُن کا نام عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر مذکور ہے، نیز حماد بن سلمہ کے طرق میں وقف اور رفع کا بھی اضطراب پایا جاتا ہے، یعنی بعض طرق میں یہ موقوف علی ابن عمر ہے، کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی فی الباب،

اور اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "اذا کان الماء قُلَّتین تم مل الخبث" آیا ہے اور بعض میں "قلَّتین او ثلاثاً" وارد ہوا ہے، جیسا کہ دارقطنی اور ابن عدی وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور دارقطنی ہی میں متعدد طرق سے اربعین قلۃ کے الفاظ بھی آئے ہیں، جن میں سے ایک طریق کو شیخ ابن ہمام نے بھی صحیح قرار دیا ہے، نیز امام دارقطنی ہی نے بعض روایتیں ایسی نقل کی ہیں جن میں "اربعین دلو" یا "اربعین غری" کے الفاظ منقول ہیں،

اضطراب فی المعنی کی تشریح یہ ہے کہ بقول صاحب قاموس قلۃ کے کسی معنی آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مٹکا، یہاں کسی ایک معنی کی تعیین مشکل ہے،

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ ان تین قسم کے اضطراب کے علاوہ چوتھا اضطراب قلۃ کے مصداق میں ہے، یعنی اگر قلۃ کے معنی مٹکا ہی فرض کئے جائیں جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہو، تو بھی مکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے، اگر اس پر یہ کہا جائے کہ دارقطنی کی ایک روایت میں "من قلال حجر" کے الفاظ آئے ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمن کے موضع حجر کے مکے مراد

ہیں، تو اس کا جواب یہ ہو کہ یہ زیادتی صرف میثرو بن سقلاب نے ذکر کی ہے جو متفرج محدثین منکر الحدیث ہے، اور بعض دوسرے محدثین نے اس کے حق میں اس سے زیادہ سخت الفاظ استعمال کئے اسی لئے خود دارقطنی نے اس زیادتی کو غیر محفوظ قرار دیا ہے، بہر صورت قلعہ کے مصداق میں منظر اب تک اسی لئے حافظ ابن حجر نے اس کی تعین میں امام شافعیؒ کے قول ذکر کئے ہیں، جب کی وجہ یہ ہوئی کہ ابتداً امام شافعیؒ نے قلعہ سے مراد حجر کے منکے لئے تھے، کیونکہ عہد رسالتؐ میں اُن کا زیادہ رواج تھا، لیکن امام شافعیؒ کے دور میں ان کا رواج ختم ہو گیا تو انھوں نے مشکیزوں کے ذریعہ تعین کی، بعض افواہ کے مطابق پانچ مشکیزے اور بعض کے مطابق چھ مشکیزوں کی تعین فرمائی، پھر حجاز سے باہر مشکیزوں کا بھی رواج نہ تھا، اس لئے رطل کے ذریعہ تحدید کی گئی، اور اس میں متعدد احوال امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہوتے

بہر حال ان گونا گوں منطرات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی تضعیف فرمائی، شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابن عبد البرؒ نے ”الامام“ میں اس حدیث کی تضعیف کی ہے، نیز قاضی اسمعیل بن سلجوق اور ابو بکر بن عمر بنی سے بھی تضعیف منقول ہے، علاوہ ازیں صاحب بدائع نے علی بن المدینی سے بھی تضعیف نقل کیا ہے، حافظ ابن قیمؒ نے بھی ہند بن اسبن میں حدیث قلعین پر مفصل کلام کر کے اُسے ناقابل استدلال قرار دیا ہے، نیز ابن تیمیہؒ، امام غزالیؒ، علامہ عینیؒ اور علامہ زلیخیؒ سے بھی تضعیف منقول ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ منطرات وغیرہ کی وجہ سے اس حدیث کو علی الاطلاق ضعیف اور ناقابل استدلال قرار دینا بنظر انصاف مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ اعتراض ضعیف حدیث اور سارے منطرات رفع ہو سکتے ہیں، جہاں تک محمد بن اسحق کے منفع کا تعلق ہوان کے بارے میں حافظ ذہبیؒ کا یہ قول فیصلہ کن ہو گا کہ وہ روایت حسان میں سے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو معتدل ترین قرار دیا ہے، چنانچہ خود حنفیہ بھی بہت سے مقامات پر ان کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، اضطرابات کو شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں دو جملوں میں دور کر دیا، ان کا کہنا ہے کہ ولید بن کثیر نے یہ روایت محمد بن جعفر بن زبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے سنی، اور ان دونوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؒ دونوں سے سماع کیا اس طرح روایت کا بنیادی منظر اب، دفع ہو گیا، اسی طرح امام دارقطنیؒ نے بھی منظر اب کو تطبیق دے کر دور کیا ہے، اور کہلے کہ یہ روایت ان تمام طرق سے مردی ہے، اور ایک طریق رد سکر طریق

کے معارض نہیں۔

ربا اضطراب فی الامتن تو وہ بھی موجب ضعف نہیں، اس لئے کہ جملہ محدثین نے قلعین کی روایت کو رائج قرار دیا ہے، جس روایت میں ثلاثا کی زیادتی مروی ہے، اول تو وہ مرجوح ہے، اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو تطبیق ہو سکتی ہے، کہ عدد اقل اکثر کی نفی نہیں سہکتا، اور یہ بھی بعید نہیں کہ یہاں ”او ثلاثا“ ”فصاعدا“ کے معنی میں ہو، چنانچہ امام دارقطنی نے بعض روایات ان الفاظ سے نقل کی ہیں، ”اذا كان الماء قَلَتَيْن فصاعدا لم يحمل الخبث“ ہو سکتا ہے کہ کسی راوی نے ”فصاعدا“ کے مفہوم کو ”او ثلاثا“ کے لفظ سے ادا کر دیا ہو، رہی ”اربعین قلة“ والی روایت، سو اسے قاسم عمری کے سوا کسی نے مرفوعاً ذکر نہیں کیا، اور امام دارقطنی نے ان کے بارے میں لکھا ہے ”وہم فی اسنادہ وکان کثیر الخطأ“ درحقیقت یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر موقوف ہے، ”کما اخرجه الدار قطنی بطرق عديدة“ اور ظاہر ہے کہ حدیث موقوف مرفوع کا مقابلہ نہیں کر سکتی، ویسے بھی عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، لہذا اضطراب فی الامتن بھی قابل اعتبار نہیں رہ جاتا۔

ربا معنی کا اضطراب سو سیاق کلام بتا رہا ہے کہ یہاں قلة الجبل یا قامة الرجل مراد نہیں بلکہ ”جسرة“ کے معنی مراد ہیں، اس لئے کہ قلعہ کا لفظ جب پانی کے لئے بولتے ہیں تو اس سے عموماً مذکاہی مراد ہوتا ہے، نیز پہاڑ کی چوٹی یا قامت انسان مراد لینے میں بدلہ تکلف بھی ہے۔

اب صرف اضطراب فی المصداق رہ جاتا ہے، سو وہ بھی موجب ضعف نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس کے مصداق کی تعیین اہل حجاز کے عام رواج سے ہو سکتی ہے، کیونکہ ایسے موقع پر عموماً وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو عام طور سے مروج ہو، اور مدینہ طیبہ میں مقام ہجر کے بنے ہوئے منکے رائج تھے، جن میں دو مشک سے زیادہ پانی آتا تھا، چنانچہ امام شافعیؒ نے یہی منکے مراد لئے ہیں، اور قلعین کی تحدید پانچ مشکوں سے فرمائی ہے۔

ان وجوہات کی بناء پر محدثین کے ایک بڑے طاقتور نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، حافظ ابن مندہؒ اور حافظ ابن حجرؒ اس کی تصحیح کرتے ہیں، امام ترمذیؒ کا صنیع بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، صاحب معایہ بھی عدم تضعیف کی طرف مائل ہیں، اسی لئے حضرت گنگوہیؒ نے ”الکوکب الذری“ میں فرمایا کہ حدیث قلعین کی تضعیف مشکل ہے۔



لہذا صحیح جواب یہ ہو کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف نہیں لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اسے تحدید شرعی کا مقام دینا مشکل ہے،

① یہ طے شدہ بات ہو کہ حجاز کے خطہ میں پانی بہت کمیاب تھا، اور وہاں پانی کی نجاست و طہارت کے مسائل روزمرہ کثرت پیش آتے رہتے تھے، اور لوگوں کو مسائل المیاء سے واقفیت کا بہت اشتیاق رہتا تھا، اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قلت و کثرت کی کوئی حد مقرر فرمائی ہوتی تو وہ صحابہ کرام میں نہایت معروف اور شہور ہونی چاہئے تھی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کے اتنے بڑے مجمع میں قلتین کی اس تحدید کو روایت کرنے والے سوائے ایک کس صحابی یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں، اور ان سے روایت کرنے والے بھی صرف ان کے درسا جزائے میں، گویا یہ "تخبر الواحد فیما تعم بہ البلوی" ہے، جو اتفاق محدثین و فقہاء عندوش ہوتی ہے،

② یہ مسئلہ مقادیر شرعی سے متعلق ہے اور ان کے ثبوت کے لئے نہایت مضبوط اور غیر محفل دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، حدیث القلتین کو اگر ضعیف نہ کہا جائے تب بھی اس کا درجہ حسن سے اوپر نہیں جاتا، جبکہ حنفیہ نے نجاست ماہ کے سلسلہ میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحت کے اعلیٰ مقام پر ہیں، اس لحاظ سے حدیث القلتین ان روایات صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

③ دوسرے صحابہ کرام سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انہوں نے قلتین کو قلت و کثرت کا معیار بنایا ہو، بلکہ شیخ عبدالحی محدث دہلویؒ نے تو "لمعات التبیح ج ۲ ص ۱۲۶" میں بیان تک فرمایا ہے کہ اس ترک تقدیر پر صحابہ کا اجماع معلوم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہو کہ ایک مرتبہ جب بیزرزم میں ایک زنجی گر گیا تو ان دونوں حضرات نے پورے کنویں کے پانی کو نکالنے کا حکم دیا، حالانکہ پانی میں اثر بھی ظاہر نہیں ہوا تھا، اور بیزرزم بلاشبہ قلتین سے بہت زائد تھا، اور یہ عمل صحابہ کرام کے مجمع میں پیش آیا، اور کسی صحابی نے اس پر کوئی نکیر یا اعتراض نہیں کیا، "فیكون حدیث القلتین مغالاة للاجماع فلا یقبل"۔

بہر حال ان وجوہات و عوارض کی بناء پر اس حدیث کو مقادیر شرعیہ کے باب میں تحدید

تشریح کا نام نہیں دیا جاسکتا، بلکہ ضرورت اس بات کی ہو کہ کسی مناسب توجیہ کے ذریعہ اس حدیث کو احادیث صحیحہ قویہ پر محمول کیا جائے۔ چنانچہ حنفیہ کی طرف سے حدیث قلّتین کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں جن میں سے دو توجیہات زیادہ رائج ہیں،

**پہلی توجیہ** حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پانی سے مراد ارین حجاز کا ایک مخصوص پانی ہے جو مکہ اور مدینہ کے رستہ میں بکثرت پایا جاتا ہے، یہ پہاڑی چشموں کا پانی ہوتا ہے، اور اپنے معدن سے نکل کر نالیوں سے بہہ بہہ کر چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں جمع ہو جاتا ہے، اور اس کی مقدار عموماً قلّتین سے زائد نہیں ہوتی، لیکن یہ پانی جاری ہوتا ہے، اس کے بائے میں آپ نے فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہوتا، اس کی تائید حدیث کے ابتدائی جملہ سے ہوتی ہے، کہ ”وہو یسئل عن الماء یكون فی الفلاة من الارض وما ینوبہ من السباع واللد ذات“ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں گھروں میں پائے جانے والے پانی کے بائے میں سوال نہیں ہو رہا بلکہ صحراؤں کے پانی کے بارے میں سوال ہو رہا ہے، اس پر سوال ہوتا ہے کہ اگر وہ پانی جاری تھا تو قلّتین کی تحدید کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تحدید نہیں بلکہ بیان واقعہ ہے، اور شاید اس کا منشاء یہ بھی ہو کہ قلّتین سے کم پانی میں باوجود جاری ہونے کے تغیر پیدا ہونے کا زیادہ امکان ہے، حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ توجیہ درحقیقت امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کی تشریح ہے جو انھوں نے امام البرہسؒ سے فرمایا تھا ”اذا کان الماء قلّتین لم یعمل الغبث اذا کان جارياً“

**دوسری توجیہ** حضرت گنگوہیؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، دراصل حنفیہ کے نزدیک مدار خلوص اثر نجاست پر ہے، اگر کسی مقام پر مبتلا ہو کہ یہ یقین حاصل ہو کہ قلّتین کی مقدار میں خلوص نجاست نہیں ہوتا، تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے خود اس کا علی تجر بہ کیا، اور ایک گڑھ کا حذر اگر اس میں پانچ مثکیرے پانی ڈالا، جو قلّتین کی کتابوں میں لکھی ہوئی مقدار کے مطابق تھا، اس میں ایک طرف کی تحریک سے طرف آخر متحرک نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حنفیہ بھی پانی کو نجس نہیں کہتے، البتہ بعض صورتیں ایسی بھی نکل سکتی ہیں کہ ان میں اثر نجاست کا خلوص ہو جائے، ایسی صورت میں وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، گویا اصل مدار خلوص نجاست پر ہے، اس لئے قلّتین کو بطور ایسا نہ غور کرنا درست نہیں، البتہ اگر غور کیا جائے تو جہتی پر مجبور کیا جاسکتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ کی یہ توجیہ زیادہ اطمینان بخش ہے

## حنفیہ کے دلائل:

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں۔

① ترمذی میں باب کراہیۃ البول فی الماء الراکد میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث "لا یبولن احدکم فی الماء الا اثم ثم ینوضا منه" ② حدیث المستیقظ من منامہ،

③ حدیث ولوغ الکلب، ④ حدیث وقوع الفاسۃ فی التمسک،

یہ تمام احادیث صحیح ہیں، اور پہلی حدیث اصح مانی الباب ہو، شیخین نے بھی اس کی تخریج کی ہے پہلی اور دوسری حدیث میں مانعات کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے نکلنا کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جا کر نجاست حقیقیہ کے غلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متواترہ کا بیان ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مانعات سے ملے یا اجادات سے بہر صورت موجب نجاست ہو، اس میں نہ تغیر احوال و اوصاف کی فیدہ ہے اور نہ قلتین سے کم ہونے کی، ان مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے، اور استثناء کی دلیل وضو بہرہ البحر وغیرہ کی احادیث ہیں، جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے بخش نہیں ہوتا، اب چونکہ قلیل و کثیر کی کوئی تحدید قابل اطمینان طریقہ سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے راجحاً یہ پر چھوڑا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

## بَابُ فِي مَاءِ الْبَحْرِ أَنَّهُ طَهُورٌ

اَفْتَوْصَتْ اَمِّنَ الْبَحْرِ، صحابہ کو ماہر سے وضو کرنے میں شبہ تھا، وجہ یہ تھی کہ سمندر بے شمار جانوروں کا مسکن ہے، اور اس میں ہر روز ہزاروں جانور مرتے رہتے ہیں، لہذا ان مردار جانوروں کی وجہ سے سمندر کا پانی نجس ہو جانا چاہیے، یا شبہ کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کافران ہے "ان تحت البحر ناساً" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے شبہ کے جواب میں صرف "الطهور ماء" کہنے پر اکتفا نہ فرمایا بلکہ اس کے ساتھ ہی "الحل میقتہ" کا اضافہ بھی فرمایا تاکہ منشاء سوال ہی ختم ہو جائے،

لے ترمذی (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳)، جامعاً (۱) مستیقظ امم سے شام (۲) اب حکم دوغ الکلب (مسلم ج ۱ ص ۱۳)،

لے صحیح بخاری ج ۱ ص ۲، باب ما یقع من النجاسات فی السم فی الماء،

لے وقال صاحب رقاۃ الصعود وقال الطبرسی عن ما البحر فقط فاجابہم عن مانعہ وطعامہ لعلہ بانہ قد یعوزہم الزاد

فی البحر کما یعوزہم ماہر فلما جمعتہما الحاجۃ منہم استظم جوابہما، (بدل الجہوج ص ۵۳)

هو الطهور ما عکا یہاں خبر کی تعریف بالامام تعارض کے لئے ہے نہ کہ حصر کے لئے، ابتداء میں صحابہ کے درمیان دوسرے، ہا، ابھر کے سلسلہ میں اختلاف تھا چنانچہ امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابن عمرؓ اور ابن عمرؓ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ یہاں ابھر کر رہے ہیں، لیکن بعد میں اس کے جواز پر اجتہاد معتقد ہو گیا،

الحلّ مستحب؛ یہاں پر کئی مسائل بحث طلب ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کون سے حرام ہیں؟ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سوا تمام مائی جانور حلال ہیں، امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سمک طافی بھی حلت سے مستثنیٰ ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں:-

① حنفیہ کے مطابق ② جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں ان کی نظیر سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بقوہ بحری حلال اور کلب بحری حرام ہے، اور بس بحری جانور کی خشکی میں نظیر نہ ہو تو وہ حلال ہے، ③ منفرد، تمساح، سلحفاہ، کلب بحری، اور خنزیر بحری حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں، ④ منفرد کے سوا تمام بحری جانور حلال ہیں، علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ سے اس بحری قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے،

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل یہ ہیں:

① احلّ لکم صید البحر وطعامه، اس آیت قرآنی میں لفظ "صيد" نام ہے، اس لئے ہر جانور حلال ہوگا، ② حدیث باب میں "الحلّ مستحب" کے الفاظ ہر میقتہ مار کی حلت بیان کر رہے ہیں، ③ حدیث العنبر سے بھی مالکیہ اور شوافع کا استدلال ہے، جس میں صحابہ کرامؓ نے فرمایا کہ ہم ایک عرصہ دراز تک ایک سمندری جانور کھاتے رہے، جس کا نام عنبر تھا، باب غزوہ سیف البحر میں بخاری کی اس روایت میں الفاظ یہ ہیں: "خالق لنا البحر وابتدأ فقال له العنبر فاكلنا منه نصف شهر الخ" اس روایت میں لفظ وابتدأ بتلاد، ای کہ وہ جانور پھیل کے علاوہ

سہ وقال بعض انفتهار و ابن ابی لیل انہ یحلّ اکل ما سوی السمک من الصنفذ والسرطان حیث الماء وکلبه وخنزیره وخذ لک لکن بالذکاة وہو قول الیث بن سعد ان فی انسان الماء وخنزیرہ فانہ لایحلّ (ربزل المہر ج ۱ ص ۵۲)

اور کوئی چیز تھی،

پھر امام مالکؒ آیت قرآنی ”وَلَعَمْرُ الْغَنَزِمِ“ کے عموم کی وجہ سے خنزیر بخوبی کو حلت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اور امام شافعیؒ احادیث انہی عن قتل الضفدع کی بنا پر ضفدع کو حلت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں،

ان کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں،

① ”وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ“ علامہ عینیؒ نے اسی آیت قرآنی سے مسلک حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہو، اور پھل کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہو، لہذا سمک کے علاوہ دوسرے دریائی جانور خبائث میں داخل ہوں گے،

② حرمت علیکم المیتۃ، اس سے معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے، سوائے اس میتہ کے جس کی تخصیص دلیل شرعی سے ثابت ہو گئی ہو،

③ ابو داؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، بیہقی وغیرہ میں مشہور مرفوع روایت ہے: ”عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال احلت لنا میتتان وہما ن فاما المیتۃ فالحوت والجراد واما النمان فالنکبد والحال (لفظہ لا بن ماجہ) یہاں استدلال بعبارة انص ہی، کیونکہ سابق کلام حلت و حرمت کے بیان کے لئے ہوگا، اور تعارض کے وقت استدلال بعبارة انص راجح ہوتا ہے، مگر تقرر فی اصول الفقہ، لہذا اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ میتہ یعنی وہ جانور جن میں دم سائل نہیں ہوتا، اس کی صرف دو قسمیں حلال ہیں، جراد اور حوت، چونکہ سمندر کے دوسرے جانور ان دو قسموں میں داخل نہیں، اس لئے وہ حرام ہیں،

④ سب سے اہم بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری حیات طیبہ میں آپ سے اور آپ کے بعد صحابہ کرام سے ایک مرتبہ بھی سمک کے علاوہ کسی اور دریائی جانور کا کھایا جانا ثابت نہیں، اگر یہ جانور حلال ہوتے تو آپؐ کسی نہ کسی بیان جواز کے لئے ہی سہی ضرورتاً تناول فرماتے، ”واذلیس فلیس“

لہذا خارجہ (الحفاظ) فی تلخیص البحر مرفوعاً و موقوفاً صحیح الموقوف اخرج من حدیث زید بن اسلم عن ابن عمر عند الشافعی و احمد و ابن ماجہ و الدارقطنی و بیہقی و ابن عدی و ابن مردودہ فی تفسیرہ و نقل تصحیح الموقوف من الدرر المنیہ وانی زرعة و ابی حاتم و معارف السنن ج ۱ ص ۲۵۷ از مرتب ملہ ص ۲۳۸ باب اکبر الطحال ابواب الاطعمہ،

ربا شافعیہ اور مالکیہ کا آیت قرآنی "احلکم صید البحر" سے استدلال سواس کا جواب تو یہ ہو کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ صید کو مصید سے معنی میں لیا جائے اور اضافت کو استغراق کے لئے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے، اور بلا ضرورت مجاز کی طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لئے احناف اس بات کے قائل ہیں کہ یہاں لفظ صید اپنے حقیقی یعنی مصدری معنی پر ہی محمول ہے، اور سیاق بھی اس پر شاہد ہے، کیونکہ ذکر ان افعال کا چل رہا ہے جو مجرم کے لئے جائز یا ناجائز ہوتے ہیں، لہذا یہاں منشاء صرف یہ بتلانا ہے کہ سمندر میں شکار کرنا جائز ہے اس سے کھانے کی حلت ثابت نہیں ہوتی،

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر صید مصید ہی کے معنی میں ہو تو بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کے لئے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لئے ہوگی، لہذا ایک مخصوص شکار یعنی مچھل مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے "حرم علیکم صید البر ما دھتمہ حرماً" میں اضافت بالاتفاق عہد کے لئے ہے،

جہاں تک حدیث باب سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے سواس کا ایک جواب تو وہی ہے کہ مبدئ میں اضافت استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے، اور عہد اصل ہو لہذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص مینے حلال ہیں جن کے بارے میں حلت کی نص آچکی ہے، اور وہ سمک ہے،

اس حدیث کا دوسرا جواب حضرت شیخ الہندؒ نے یہ دیا ہے کہ اگر اضافت کو استغراق کے لئے ہی مانا جائے تو محل سے مراد یہاں حلال ہونا نہیں بلکہ ظاہر ہونا ہے، اور لفظ جل کلام عز میں بکثرت ظاہر ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ بخاری کی ایک مشہور حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں "تحتی بلغنا سمداً الریحاء حلت فبئى هذا الخ" اس حدیث میں لفظ "حلت" بالاتفاق

---

۱۔ واستوفی الکلام علی اسنادہ الحافظ ابن حجرؒ فی تلخیص البحر ج ۱ ص ۹، ومفادہ ان الحدیث صحیح مروی عن عدہ من الصحابہ منہم ابو ہریرۃ وجابر وابن عباس وابن الفراس بطرق شتى وان کان فی بعضها کلام،  
 ۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۰) فی ادخال کتاب البیوع عن انس بن مالک تحت باب هل یسافر بالمجاریہ قبل الذی سیر بہا۔

”ظہر“ کے معنی میں ہی اسی طرح حدیث باب میں لفظ ”حل“ طہر کے معنی میں ہے، اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سلسلہ کلام طہارت ہی سے چلا آیا ہے، صحابہ کرام کو یہ شبہ تھا کہ سندر میں مزا لا جائے یا پاک ہو جاتا ہے، اس شبہ کو ختم کرنے کے لئے آپؐ نے فرمایا کہ سندر کا مینہ طہر مینا ہے، شافعیہ و مالکیہ کا تیسرا استدلال حدیث اجبر سے تھا، اس کا جواب یہ ہی کہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس حدیث کے اندر ”ذالقی البحر“ جو ”میتہ“ کے الفاظ آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں وہاں سے مراد بھی حوت ہے،

سمک طافی :- یہاں دوسرا مسئلہ سمک طافی کی حلت و حرمت کا ہے، طافی، ”را، مچھل“ کہتے ہیں جو پانی میں بغیر کسی خارجی سبب کے طبعی موت مر کر اُلٹی ہو گئی ہو، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد اسیو، مچھل کو حلال کہتے ہیں، جبکہ امام عظیم ابو حنیفہؒ اس کی حرمت کے قائل ہیں، یہ ہی مسلک ہے حضرت علیؑ، ابن عباسؓ، جابرؓ، ابراہیم غنیؓ، شعبیؓ، طاہرؓ اور سعید بن جبیرؓ کا،

ائمہ ثلاثہ کا ایک استدلال حدیث باب سے ہے کہ وہ ”الحل میتہ“ سے غیر مذکور مراد لیتے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے، ان کا دوسرا استدلال حدیث غیر سے ہے کہ وہ صحابہ کرام کو مری ہوئی مٹی تھی، اس کے باوجود وہ اسے نصف ماہ تک کھاتے رہے، تیسرا استدلال حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ایک اثر سے ہے جو سن بیعتی اور دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔۔۔ (زمانہ معارف سن ۱۲۵۶ھ) اس اثر میں ”بک طافی کو حلال قرار دیا گیا ہے،

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد اور ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت سے ہے، ”قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لقي البحر او جزر عنه فكلوه و جماسات فيه و طغافلا تاكلوه“ امام ابو داؤدؒ نے یہ روایت مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح روایت کی ہے، پھر طریق موقوف کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرفوع روایت بھی تمام تر ثقافت سے مروی ہے، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، اس لئے اس کو مرفوع ماننے میں کوئی اشکال نہیں، اور اگر موقوف طریق کو ہی صحیح مانیں تب بھی چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی،

امام بیہقیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں، کیونکہ ضعف کی وجہ ابن سلیم کا ضعف بیان کی ہے، حالانکہ ابن سلیم صحیحین کے راوی ہیں، لہذا ان کی یہ تضعیف درست

صحیح بخاری کی روایات میں حرمت اور ذواہلہ طہر کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے حذوتانی ص ۱۲۵ و ۱۲۶ کتاب المغازی باب غزوہ یسعیہ (ترجمہ) ص ۲۵۶ کتاب المغازی باب ذلک الطافی من السمک، ص ۲۳۴ و ۲۳۵ باب الصبا مارا طافا

نہیں، ابن الجوزیؒ نے مرفوع کو اسمعیل بن امیہ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے حالانکہ ان کو مخالف لگاؤ، یہ اسمعیل بن امیہ ابو الصلت نہیں جو ضعیف ہیں، بلکہ اسمعیل بن امیہ قرشی اموی ہیں، جو ثقہ ہیں مسلک حنفیہ کی تائید آیت قرآنی "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْحَيْثَةُ" سے بھی ہوتی ہے،

شواہد کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ "الحل میتہ" میں میتہ سے مراد غیر ذرہ نہیں، بلکہ "مالیس لہ نفس سائلہ" ہے، جیسا کہ "ملت لنا میتان" میں میتہ سے یہی مراد ہے اور حنفیہ کی مستدل مذکورہ بالا حدیث کی بنا پر اگر یوں کہا جائے کہ سکب طانی اس سے مستثنیٰ ہے، تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقول حضرت شیخ الحدیث "الحل" سے مراد حلال نہیں بلکہ طاہر ہے، حدیث عنبر کا جواب یہ ہے کہ اس کے طانی ہونے کی تصریح نہیں ہے، طانی صرف اس مچھل کو کہتے ہیں جو کسی خارجی سبب کے بغیر خود بخود سمندر میں مرجائے، اور اُلٹی ہو جائے، اس کے برخلاف اگر کوئی مچھل کسی خارجی سبب کی وجہ سے مثلاً شدت حرارت یا شدت برودہ سے یا تلامطم امواج سے یا کنارے پر پہنچ کر پانی کے دُور چلے جانے کی وجہ سے مرجائے تو وہ طانی نہیں ہوتی، اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، حدیث عنبر میں بھی ظاہر یہی ہے کہ وہ مچھلی پانی کے چھوڑ کر چلے جانے کی بنا پر مری تھی، لہذا اس کی حلت محل نزاع نہیں،

اب صرف حضرت ابو بکر صدیقؓ کا اثر رہ جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اس میں شدید اضطراب ہو، دوسرے اگر بالفرض اسے سنداً صحیح مان بھی لیا جائے تو بھی وہ ایک صحابی کا اجتہاد ہو سکتا ہے، جو حدیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں میتہ مچھل سے وہی سکب مراد ہو جو اسباب خارجیہ کی بنا پر مری ہو،

چھیننگہ کی حلت و حرمت :- تیسرا مسئلہ چھیننگہ کی حلت و حرمت کا ہے، شافعیہ اور

مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک مدار اس بات پر ہے کہ وہ سکب ہے یا نہیں، یہ بات خاص طور سے علماء ہند کے درمیان مختلف فیہ رہی ہے، علامہ دیرمیؒ نے "حیات النحوان" میں اس کو سکب ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، اسی بنا پر بعض علماء ہند اس کی حلت کے قائل ہیں جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل ہیں، چنانچہ انھوں نے "امداد الفتاویٰ" میں اس کی اجازت دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ حادہ اور بعض دوسرے فقہاء نے اسے سکب



احقر نے علم الحیوان کے ماہرین سے اس کی تحقیق کی تو وہ سب اس بات پر متفق نظر آئے کہ جھینگا، مچھلی نہیں ہے، اور دونوں کے درمیان وہ نسبت ہی جزئیر اور بقی کے درمیان، یا لگ جاتی ہے، مچھلی کی بو تو رعیت علم الحیوانات کی کتابوں میں مرقوم ہے، اس کی رو سے بھی جھینگا، مچھلی کے مساوی میں داخل نہیں ہوتا، وہ تعریف یہ ہے، ”وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور جو پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا اور چمچڑوں سے سانس لیتا ہے“ اس میں جھینگہ پہلی ہی قید سے خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، بعض علماء حیوانات نے تو اسے کیڑے کی ایک قسم قرار دیا ہے، اس کے علاوہ عرب عام میں بھی اُسے مچھلی نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ اگر کسی شخص کو مچھلی لانے کا حکم دیا جائے اور وہ جھینگہ لے آئے تو اسے صحیح تکمیل کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، ان دوحہ کی بنا پر راجح یہی ہے کہ وہ مچھلی نہیں ہے، لہذا اسے کھانا درست نہیں، جہاں تک علامہ دیرمی کا تعلق ہے تو وہ کوئی علم الحیوانیہ کے ماہر نہیں، بلکہ محض ناقل روایات ہیں، اور انھوں نے حیات الحیوان میں ہر طرح کی رطب یا بس روایات جمع کر دی ہیں، اس لئے اُن کا قول اس باب میں دوسرے ماہرین کے خلاف حجت نہیں، علاوہ ازیں جس مسئلہ میں حلت و حرمت کے ادا متعارض ہوں وہاں جانب حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، اس لئے اس کے کھانے سے پرہیز ہی لازم ہے، واللہ اعلم بالصواب،

## بَابُ التَّشْدِيدِ فِي الْبَوْلِ

مذہبی قلوبین، یہ واقعہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ دونوں سے مروی ہے، حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے بعض طرق میں اس بات کی صراحت ہو کہ یہ دونوں قبرس بقیع کی تھیں، اور حضرت جابرؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ یہ واقعہ سفر کے درمیان پیش آیا، علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں واقعات الگ الگ ہیں،

وما یعد بان فی کمیور، بخاری کی روایت میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں ”ثم قال بلی“ اس لئے بظاہر روایت کے اول و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، لیکن علماء نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں گناہ ایسے ہیں کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں، اس لحاظ سے وہ کبیرہ نہیں لیکن معصیت کے لحاظ سے پیشاب کی چھینٹوں سے بچنا اور چغوری کرنا کبیرہ گناہ ہیں،



دوسروں کے لئے شاخ کاٹنا درست نہیں ہے، اس قسم کی تصریحات حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ، امام نوویؒ اور علامہ خطابیؒ سے بھی منقول ہیں، البتہ حضرت ولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے بذل الجہود میں ابن بطلال اور نوویؒ کے مذکور قول پر اعتراض کیا، اور فرمایا کہ اگر معذوب ہونے کا علم نہ بھی ہو تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مُردے کے لئے تخفیف عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مُردے کے لئے دعا، مغفرت اور ایصالِ ثواب بھی درست نہ ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ ابو داؤد کتاب الجنائز میں روایت ہی کہ حضرت بریدہ بن حصیبؓ نے یہ وصیت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شاخ کاٹاؤ دی جائے، اس بنا پر مولانا سہارنپوریؒ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبر پر شاخ کاٹ دینا جائز بلکہ بہتر ہے،

اتحقق کے والد ماجد صاحب تفسیر معارف القرآن "حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

قدس سرہ العزیز نے اس باب میں قبل فیصل یہ بیان فرمایا کہ حدیث سے ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہئے، جس حد تک وہ ثابت ہی حدیث میں ایک یا دو مرتبہ شاخ کاٹنا تو ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اچانا یا اسیا کرنا جائز ہے، "وعلیہ یحمل قول الشیخ السہارنپوریؒ لیکن یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حدیث باب کے علاوہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور شخص کی قبر پر اسیا فرمایا ہو، اسی طرح حضرت بریدہؓ کے علاوہ کسی اور صحابی سے یہ منقول نہیں کہ انھوں نے قبر پر شاخیں کاٹنے کو اپنا معمول بنالیا ہو، یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جابرؓ سے بھی جو اس حدیث کے راوی ہیں، یہ منقول نہیں کہ انھوں نے تخفیف عذاب کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ عمل اگرچہ جائز ہی لیکن سنت جاریہ اور عادت مستقلہ بنانے کی چیز نہیں، "فالحق ان یعلیٰ کل شیء حقہ ولا یجاءز عن حدہ وھو الفقہ فی الدین والدنہ اعامہ بالصواب،

يَكَلِّمُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يُطْعَمَ

قَبَالَ عَلِيہ ذن عابساء غرضۃ علیہ، شیر خوار بچے کے پیشاب کے بارے میں داؤد ظاہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہے، جبکہ جمہور کا سبب بول غلام کے قائل ہیں، قاضی عیاضؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک بھی وہی بیان فرمایا جو داؤد ظاہریؒ کا ہے، یعنی بول غلام طہر ہے، لیکن علامہ نوویؒ

نے قاضی عیاضؒ کی تردید کی اور فرمایا کہ امام شافعیؒ بھی جہود کی طرح نجاست کے قائل ہیں، پھر جہود کے مابین بول غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہی امام شافعیؒ امام حسنؒ اور امام اسحقؒ کے نزدیک بول غلام کو دھونے کے بجائے اس پر پانی کے چھینٹنے اور نہا کافی ہو جگر جاریہ کے بول میں غسل ضروری ہے پھر چھینٹ مارنے کی تحدید میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ کہ تقاطر باطل ضروری نہیں اور دوسرا مفتی بہ قول یہ کہ اتنے چھینٹ مارنے چاہئیں کہ خود تو تقاطر نہ ہو لیکن نجوڑنے سے تقاطر ہو جائے، ان کے برخلاف امام عظیم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سنن ثوریؒ اور فقہاء کوثر کا مسلک یہ ہو کہ بول جاریہ کی طرح بول غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بول غلام رضيع میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں، بلکہ غسل خفیف کافی ہے،

امام شافعیؒ وغیرہ حدیث باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بول غلام کے ساتھ نفع یا ریشؒ کے الفاظ آئے ہیں، ہند کے معنی چھینٹ مارنے کے ہیں،

حنفیہ کا استدلال اول قرآن احادیث سے، جو جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، اور اسے نجس قرار دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں دیکر بول غلام ہی کے سلسلہ میں حدیث میں "صب علیہ الماء" اور "اجعه الماء" بھی وارد ہوئے، جو غسل پر مرتع ہے، ایسی احادیث کے تمام طرق کی تخریج صحیح مسلم میں موجود ہے، بلکہ اعلیٰ السنن جلد اول صفحہ ۴۷، پر حضرت عائشہؓ کی حدیث مروی ہے جس سے صراحتہ غسل بول غلام کا پستہ چلتا ہے، "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤتی بالتبیان فانی بسبی مزة فبال علیہ فقال صبتوا علیہ الماء صباء مزاہ الطعادی واسنادہ صحیح (آثار السنن) ان وجوہات کی بنا پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام عظیمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نفع" اور "ریش" کے الفاظ آئے ہیں ان کے لیے معنی مراد لے جائیں جو درجہ روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنی ہیں غسل خفیف، نفع اور ریش کے الفاظ جہاں چھینٹ مارنے کے معنی میں آتے ہیں وہاں غسل خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں، اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے، مثلاً ترمذیؒ ہی میں "باب فی الذی یصیب النوب" کے تحت حضرت سہل بن حنیفؒ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی سے تطہیر کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا "یکفیک ان تأخذ کفامن ماء فتتضح بہ نوبک حیث تری انتہ اصاب منه" اس روایت کے تحت امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وقد اختلف

افان' اور لہدیٰ المذیٰ یصیب الثوب فقال بعضهم لا یجزئ الا الغسل وهو قول الشافعی  
واسحقؒ ظاہر ہے کہ یہاں امام شافعیؒ نے نفع کو غسل خفیف کے معنی میں لیا ہے،

اسی طرح صحیح مسلم جلد اول میں صفحہ ۴۲۳ پر باب المذیٰ کے تحت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی  
روایت ہے، "ارسلنا المقداد بن الاسود الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسالہ عن  
المذیٰ ینزع من الانسان کیف یفعل بہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ و  
انزع فرجک" اس کے تحت امام نوویؒ لکھتے ہیں، "واما قوله صلی اللہ علیہ وسلم وانزع  
فرجک فمعناه اغسلہ فان التضع یكون غسلاً ویکون رشاً وقد جاء فی الروایۃ الاسری  
یفصل ذکرہ فتعین حمل النفع علیہ" اسی طرح امام ترمذیؒ نے "باب ما جاء فی غسل دم  
العیض من الثوب" میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت تخریج کی ہے، "ان امرأۃ سألت النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم عن الثوب یشیبہ الدم من الریضۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم حتی یم اقرصیہ بالماء ثم رشہ وصلی فیہ" یہاں بھی لفظ رتن کر امام  
شافعیؒ نے غسل کے معنی میں لیا ہے، چنانچہ اس حدیث کے تحت امام ترمذیؒ تحریر فرماتے ہیں،  
"وقال الشافعیؒ یجب علیہ الغسل وان کان اقل من قدر الدرهم وشد فی ذلک"  
یہی حدیث صحیح مسلم جلد اول باب نجاسة الدم وکیفۃ غسلہ میں صفحہ ۱۴۰ پر ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے  
عن اسماء قالت جاءت امرأة الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت احدا ان یشیب  
ثوبہا من دم الحيضة کیف تصنع بہ قال تعقه ثم تقرصہ ثم تنفضہ ثم تصلی فیہ  
اس حدیث کے تحت امام نوویؒ جو خود بھی شافعی ہیں تحریر فرماتے ہیں، "ومعنی تنفضہ تغسلہ  
وهو یکسب القاد، کذا قال الجوهری وغیرہ فی هذا الحدیث وجوب غسل الثوب بالماء"  
تو جس طرح ان تمام مقامات پر لفظ نفع اور لفظ رتن کو غسل کے معنی میں لیا گیا ہے، تو اگر  
مختلف روایات میں تطبیق کے لئے خفیہ حدیث باب میں نفع اور رش کو غسل کے معنی میں لیں  
تو اس میں کیا حرج ہے، البتہ احادیث سے اتنی بات ضرور سمجھ میں آئی ہے کہ بول جاریہ اور بول غلام  
میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ بول جاریہ میں غسل شدید ہوگا جبکہ بول غلام میں غسل خفیف،

اب یہاں ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ غلام اور جاریہ کے بول میں فرق کیوں کیا گیا؟ اگرچہ وہ  
فرق خفیہ کے نزدیک مبالغہ اور عدم مبالغہ ہی کلمہ ہے،

کہ مختلف جراثیم اور دیگر گندے چیزیں بہتر یہ بول جاریہ یا غلام اور متنب ہوتا ہوا اور غلام کا اس وجہ سے غلیظ نہیں ہوتا،



کی اجازت نہ ہوتی، اسی سے یہ حضرات مایوس ہو کر لحد کے بول کے علاوہ بے قرار و روٹ کی طہارت پر بھی استدلال کرتے ہیں،

حنفیہ کا استدلال ایک تو مستدرک ... (ص ۱۸۳) ابن ماجہ (ص ۲۹) دارقطنی اور صحیح ابن خزمیہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، ”استنوا من البول ذائق عامۃ عذاب القبر منہ“ حاکم نے اس حدیث کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے، اس حدیث کو علامہ سیوطی نے بھی ”مجمع الزوائد“ میں نقل کیا ہے، اس میں بول عام ہے جس میں بول کا لحد بھی شامل ہے، امام دارقطنی نے اپنی سنن میں جلد اول صفحہ ۲۸ پر حدیث کے مذکورہ الفاظ روایت کرنے کے بعد ”الغواب (۱) مرسل“ فرمایا، لیکن پھر ابو علی العسقلانی محمد بن علی الرقاق ناعفان (روہو ابن مسلیم) نا ابو عواذہ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہؓ ”کے طریق سے مرفوعاً یہ الفاظ روایت کئے ہیں، ”اکثر عذاب القبر من البول“ اور ان کو صحیح قرار دیا ہے، نیز ایک دوسرے طریق سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں ”عامۃ عذاب القبر من البول فتنوا من البول“ اور ان کے بعد فرمایا ہے: ”لاباس بہ“

حنفیہ کا دوسرا استدلال مسند امام احمد میں حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ سے ہے جس میں آتا ہے کہ دفن کے بعد انھیں قبر نے زور سے بھیجا اور دیا، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر دینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے عدم تحرر عن البول کی وجہ سے تھا،

حضرت گنگوہیؒ نے ”الکوکب الدرر“ میں اس مقام پر فرمایا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ جب ان کی اہلیہ سے دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا وہ مویثی چرایا کرتے تھے اور ان کے اہوال سے خاطر خواہ تحرر نہیں کرتے تھے، حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ میں اہلیہ سے پوچھنے کا یہ قصہ احقر کو حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملا، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اسے بڑے وثوق کے ساتھ نقل کیا ہے، اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو وہ زیر بحث مسئلہ میں نص صریح کا درجہ رکھتا ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذی ابواب الاطعمہ باب ما جاء فی اکل لحوم الجلالۃ النہا میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الجلالۃ واللبانہا“ جلالۃ اس حیوان کو کہتے ہیں جو بعرہ اور گندگی کھاتا ہو، گویا بعرہ وغیرہ کا کھانا نہیں کا سبب ہے، اس سے دلالت انھیں کے طور پر یا تو کل لحد کے بول، روٹ اور بعرہ کی نجاست

مستفاد ہوتی ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس کے متعدد وجوہات دیتے گئے ہیں،

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع فرمادیا گیا تھا کہ ابوالاہل کو پئے بغیر ان کی شفا اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آگئے تھے اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہو جاتا ہے،

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا، اور درحقیقت یہ جملہ "علقتہ تبتا و ماء باسدا" کی قبیل سے ہے، اور اس میں تضمین پائی جاتی ہے، اصل میں عبارت یوں تھی: "ابشوا من البانہما واستنشقوا من ابوالہما" یا "اضمدوا من ابوالہما" اضمدوا کے معنی ہیں لپ چسڑھانا،

③ تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ... حضرت ابوہریرہؓ کی "استنزهوا من البولی" والی حدیث ہے، نسخ کی دلیل یہ ہو کہ مورخین کی تصریح کے مطابق عینین کا یہ واقعہ سلسلہ کے جمادی الاول، شوال یا ذیقعدہ میں پیش آیا، اور حدیث "استنزهوا من البولی" لازماً اس سے مؤخر ہے، کیونکہ اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، جو سلسلہ میں اسلام لائے، اس کے علاوہ اسی حدیث پر، مذکور ہے کہ آپؐ نے عینین کا مسئلہ فرمایا، اور مسئلہ بالاتفاق منسوخ ہے، لہذا ظاہر یہ ہو کہ یہ حکم بھی منسوخ ہو گا،

لیکن یہ جواب بہتر نہیں، اس لئے کہ اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ محض راوی کا متاخر الاسلام ہونا حدیث کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث ان کے اسلام لانے سے پہلے کی ہو، اور راوی نے اسلام لانے کے بعد کسی اور صحابی سے اُسے سن کر روایت کر دیا، ایسی حدیث کو مرسل صحابی کہتے ہیں، اکتب حدیث میں اس کی بہت سی نظائر موجود ہیں، لہذا حدیث عینین کو منسوخ کہنا مشکل ہی، بریں بنا پہلے درجواب ہی زیادہ راجح ہیں،

ادھر استدلالی بالحرم کا ہو یعنی کسی حرام چیز کو بطور استعمال کرنا جائز ہو یا نہیں؟  
**تداوی بالحرمات** | اس میں تفصیل یہ کہ اگر حالت خطرہ کی ہو یعنی وہ حرام استعمال کا بغیر جان کا بچاؤ کے ہو تو بقدر

ضرورت تداوی بالحرم بالاتفاق جائز ہے، لیکن اگر جان کا خطرہ نہ ہو بلکہ مرض کو دور کرنے کیلئے تداوی



بالحرم کی ضرورت ہو تو اس میں التمسک کا اختلاف ہو، امام مالک کے نزدیک اس صورت میں بھی تداوی  
 بالحرم مطلقاً جائز ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں تداوی بالحرم مطلقاً ناجائز ہے،  
 امام بیہقی کے نزدیک تمام مسکرات سے تداوی ناجائز ہے، جبکہ بانی محرمات سے جائز ہے، حنفیہ میں سے  
 امام غزالی، ابو حنیفہ اور امام محمد بھی امام شافعی کی طرح مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام طحاوی کا  
 مسلک یہ ہے کہ خمر کے علاوہ باقی تمام محرمات سے تداوی جائز ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مسلک  
 یہ ہے کہ اگر کوئی طبیب حاذق یہ فیصلہ کرے کہ تداوی بالحرم کے بغیر بیماری سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے،  
 تو اس صورت میں تداوی بالحرم جائز ہوگا، حدیث باب ان لوگوں کی دلیل ہے، جو مطلقاً جواز کے قائل  
 ہیں، حنفیہ کے مفتی یہ قول کے مطابق اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ  
 یہ بات معلوم ہو چکی تھی، کہ ان کی شفاء الوال اہل میں منحصر ہے، اس سے آپ نے ابوالاہل کے استحلال کا  
 حکم سنرایا،

فقطعت ابدیہم ورجلہم من خلاف و سمر اعینہ، سمر کے معنی ہیں گرم سلاخوں  
 سے داغنا، یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ مثلہ زوجہ کی ممانعت کی گئی ہے، جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ  
 تحریم مثلہ سے پہلے کا ہے، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ انہوں نے اہل صدقہ کے داعی کو  
 جو بعض روایات کے مطابق حضرت ابوذر کے صاحبزادے تھے اسی طرح قتل کیا تھا، اس کو قصاصاً  
 ایسا کیا گیا،

**قصاص بالمثل** اسیر کے قصاص بالمثل کا مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ امام شافعی نے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں،  
 ایک یہ کہ عرق بالتاب کے سوا ہر جنایت میں قصاص بالمثل ہوگا اور دوسرا قول یہ کہ  
 ہر جنایت میں قصاص بالمثل ہے سوائے اس قتل کے جو کسی دوسرے منکر کے ذریعہ کیا گیا ہو،  
 مثلاً زانیہ یا لواطت، حنفیہ کے نزدیک قصاص صرف تلوار سے ہے، ان کا استدلال ابن ماجہ کی روایت  
 سے ہے "لا قود الا بالسيف" البتہ زخموں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جہاں مماثلت ممکن ہو  
 وہاں قصاص ہوگا ورنہ ارشاد دینت،

والقاهم بالحرۃ، حرۃ ایسی پتھریلی زمین کہ کہتے ہیں جس میں بڑے بڑے سیاہ پتھر  
 زمین پر ابھرے ہوئے ہوتے ہیں، مدینہ طیبہ کے شمال اور جنوب میں بڑے بڑے قطعات زمین  
 ایسے ہی ہیں،

قال انس فکنت ازی احد ہم یکد الارض بغیہ حتی ما قوا، یکد کے معنی



آپ نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ جواب کیوں نہیں دیا کہ نوم انبیاء ناقض نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہو کہ آپ کا مقصود یہ تھا کہ ایک ایسا جواب دیا جائے جو عام لوگوں کے لئے بھی فائدہ مند ہو، اور آپ کا جواب کا مطلب یہ ہو کہ میری نیند سجدہ کی حالت میں تھی اور ایسی نیند عام مسلمانوں کے لئے بھی ناقض نہیں ہوتی، چہ جائیکہ نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ناقض ہو،

وضو من النوم کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے آئٹھے اور علامہ عینیؒ نے دس اقوال نقل کئے ہیں، لیکن درحقیقت ان اقوال کا خلاصہ تین قول ہیں:-

① نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت ابو مجلزؓ، حضرت حمید الاعرجؓ، اور حضرت شعبہؓ سے منقول ہے،

② نوم مطلقاً ناقض ہو، خواہ قلیل ہو خواہ کثیر، یہ قول حضرت حسن بصریؒ، امام زہریؒ اور امام

ادزاعیؒ سے منقول ہے،

③ نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض، یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جہور کا ہے درحقیقت

اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوم بنفسہ ناقض نہیں بلکہ منقطع خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے، چونکہ یہ منقطع معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لئے یہ مسلک اختیار کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نوم غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے خبر ہو جائے، اور استرخاء مفصل تحقق ہو جائے ناقض وضو ہے، چونکہ حالت نوم میں خروج ریح کا علم نہیں ہو سکتا اس لئے استرخاء مفصل کو مشرعاً خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیث باب میں "اذا اضطجع استرخى مفصله" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخاء مفصل پر ہے، لہذا اگر استرخاء مفصل کے باوجود کسی کو عدم خروج کا یقین ہو تب بھی نقص وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اسی پر رکھ دیا گیا ہے،

پھر تیسرے قول والوں میں استرخاء مفصل اور نوم غالب کی تحدید میں اختلاف ہو گیا، امام شافعیؒ نے زوال مقدر عن الارض کو استرخاء مفصل کی ملامت قرار دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک زوال مقدر کے ساتھ ہر نیند ناقض ہوگی، حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہو کہ نوم اگر ہیئت صلوة پر ہو تو استرخاء مفصل نہیں ہوتا، لہذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے، اور اگر نوم غیر ہیئت صلوة پر ہو تو پھر اگر تاسک المقدر علی الارض باقی ہے، تو ناقض نہیں ہے، اور اگر تاسک فوت ہو گیا تو ناقض ہے، مثلاً اضطجاع سے یا قہار لیٹنے سے یا کروٹ پر لیٹنے سے، اسی طرح اگر کوئی

شخص ٹیک لگا کر بیٹھا ہو اور اسی حالت میں سو جائے تو اگر نوم اس قدر غالب ہو کہ ٹیک نکالنے پر سے آدمی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقض وضو ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تماسک فوت ہو گیا، حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ نوم کے ناقض ہونے کا اصل مدار حدیث باب کی تصریح کے مطابق استرخاء مفاصل پر ہے، اور اسی کے لئے فقہاء نے مختلف علامتیں مقرر کی ہیں، اور چونکہ استرخاء مفاصل زمانہ اور لوگوں کے قومی کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس لئے یہ حد و دہی دماغی نہیں ہیں، لہذا حنفیہ کو آجکل اپنے اس مسلک پر اصرار نہ کرنا چاہئے، کہ ہیئت صلوٰۃ پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیونکہ اس دور میں ہیئت صلوٰۃ پر بھی استرخاء متحقق ہو جاتا ہے، چنانچہ بسا اوقات دیکھنے میں آتا ہے کہ ہیئت صلوٰۃ پر سونے کے دوران وضو ٹوٹ بھی جاتا ہے اور سونے والے کو اس کا احساس تک نہیں ہوتا،

بہر صورت جبہور نے حدیث باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نوم غیر غالب جس میں استرخاء مفاصل نہ ہو ناقض وضو نہیں ہوتی، اس کو آپ نے مضطرب سے اس لئے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیند مضطرب کی حالت ہی میں ہوتی ہے،

قال ابو عیسیٰ وابو خالد اسمہ یزید بن عبد الرحمن، امام ترمذی نے اس حدیث کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن درحقیقت اس کی سند پر تھوڑا سا کلام ہوا ہے، امام ابو داؤد نے اس کی سند پر دو اعتراض کئے ہیں، ایک یہ کہ اس روایت کا مدار ابو خالد یزید بن عبد الرحمن الانصاری پر ہے جسے ضعیف کہا گیا ہے، دوسرے یہ روایت قتادہ عن ابی العالیہ کے طریق سے مروی ہے، حالانکہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سند بیان کرنے میں ابو خالد الانصاری سے غلطی ہوئی ہے، کہ قتادہ اور ابو العالیہ کے درمیان انھوں نے ایک واسطہ چھوڑ دیا، اس بناء پر امام ابو داؤد کا رجحان اس حدیث کی تضعیف کی طرف ہے، لیکن بعض دوسرے علماء نے امام ابو داؤد کے ان اعتراضات کی تردید کی ہے، وجہ یہ ہے کہ ابو خالد الانصاری مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے، وہاں بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اور توثیق کرنے والوں میں بڑے بڑے علماء حدیث شامل ہیں، مثلاً ابن ابی حاتم اور ابن جریر طبرانی، رہا یہ معاملہ کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، سو اگر ابو خالد الانصاری کو ثقہ قرار دیا جائے تو یہ روایت بائیں روایت ہوگی، جس کو قتادہ نے ابو العالیہ سے روایت کیا ہے، لہذا یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں،

جو حضرات یمنہ کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں اُن کا استدلال حضرت انسؓ کی اگلی حدیث سے ہے: قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یتوضئون بمصتوں ولا یتوضئون، جہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر ناپ ہے جس کی دلیل یہ ہو کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ صحابہ کرام کی یہ یمنہ نماز عشاء کے انتظار میں تھی، اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں: حتی تنفق رؤسہم کما عند ابی داؤد اور ابن ابی شیبہ، ابویعلیٰ، طبرانی، اور مسند احمد وغیرہ میں بعض روایات کے اندر "حتی انی لاتسمع لاحدہم غلیطاً" اور بعض میں "یوقظون لنقصوتہ" اور بعض میں "ینقصون جنوبہم" کے الفاظ بھی آئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلو پر لیٹ کر خڑاٹے لینے لگتے تھے، اور انھیں نماز کے لئے بیدار کیا جاتا تھا، اس مجموعہ کو نوم خفیف پر محمول کرنا مشکل ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی اس روایت کے تمام طرق کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات معلوم ہوتی ہو کہ بعض صحابہ تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے تھے، ایسے ہی صحابہ کے لئے "تنفق رؤسہم" آیا ہے، اور بعض کو اسی حالت میں خڑاٹے بھی آجاتے تھے اور انھیں نماز کے لئے بیدار بھی کرنا پڑتا تھا، لیکن چونکہ یہ سب کچھ بحالت جلوس ہوتا تھا، اس لئے وضو کی ضرورت نہ ہوتی تھی، دوسرے بعض صحابہ پہلو پر لیٹ کر سو جاتے تھے، لیکن اُن میں سے بعض تو وہ تھے جن کی یمنہ مستغرق نہیں ہوتی تھی، اس لئے اُن کو وضو کی ضرورت نہ تھی، اور بعض ایسے بھی تھے جن کی نوم مستغرق ہوتی تھی، اور اسی میں غلیط بھی سنی جاتی تھی، لیکن ایسے حضرات وضو کے بغیر نماز نہ پڑھتے تھے، چنانچہ مسند بزار میں حضرت انسؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کانوا یضعون جنوبہم فنہم من یتوضئون ومنہم من لا یتوضئون" اسی طرح کی ایک روایت مسند ابویعلیٰ میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: -

لہ ج ۱ ص ۲۶ باب فی الوضوء من المزم ۱۲۲ لعل فی الجیرۃ اس ۱۱۹ باب الامارات رقم الحدیث ۱۶۷، لہ حوالہ بالا ۱۵۵ خرجه ابویعلیٰ والمطالب العالیۃ ص ۴۴ ج ۱ رقم ۱۵۵، وفی حاشیہ "قولہ عن اناس الخ کذا فی زوائد ابی یعلیٰ لبیشی بخط کما فی ہامش صحیح الزوائد وفی الاصلین "او غیرہ" وارادہ تصحیفاً وفی مسند البراء عن السرخسۃ بان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ دراجع الزوائد ج ۱ ص ۳۴۸

میں ان روایتوں کی تصحیح کی ہے جس سے مسئلہ بالکل ساف ہو جاتا ہے، ذکر ہذا التفصیل للشمس النہانی  
فی آخر عمل الدلّ من فتح الملمم شرح صحیح مسلم

## بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

الوضوء مما مست النار یہاں مبتدا کی خبر واجب "یا" ثابت "محذوف ہے،  
قال فقال له ابن عباس انتوضا من الدّھن انتوضا من الحميم" اس کے جواب  
میں حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا یا اخی اذا سمعت حدیثا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا تقرب  
لہ مثلاً "یہاں یہ بات واضح رہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ حدیث مرفوعہ کو اپنی  
راتے سے رو کریں، یا حدیث کے مقابلہ میں اپنی راتے پیش کریں، بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ حضرت ابو ہریرہؓ  
کو اس حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے ورنہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسی بات نہیں فرما سکتے  
حضرت ابن عباسؓ کے پاس اپنے اس دعویٰ کی دلیل یہ تھی کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
کو بارہا گوشت تناول فرمانے کے بعد بلا وضو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا،  
بہر کیف وضو مما مست النار کے بارے میں صحابہ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن  
علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وضو مما مست النار  
واجب نہیں، جو حضرات وجوب وضو کے قائل تھے وہ بعض قول یا فعل احادیث سے استدلال  
کرتے تھے، مثلاً حدیث باب، لیکن جمہور ان بیشمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضو  
ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابرؓ کی حدیث،  
جمہور کی طرف سے حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات  
دیئے گئے ہیں،

① وضو مما مست النار کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اور اس کی دلیل ابو داؤد میں  
حضرت جابرؓ کی روایت ہے، "قال کان اخرا لا مرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
ترك الوضوء مما غيّر النار"

② وضو کا حکم آج بآج پر معمول ہے، نہ کہ وجوب پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم سے وضو بھی ثابت ہے اور ترک وضو بھی، اور یہ آج بآج کی شان ہے،  
③ اس باب میں وضو سے مراد وضو اصطلاحی نہیں بلکہ وضو لغوی ہے، یعنی ہاتھ نہ دھونا

اس کی دلیل جامع ترمذی جلد ثانی کتاب الاطعمۃ باب ما جاء فی التسمیۃ علی الطعام میں حضرت عکراش بن ذؤبیہ کی روایت ہے جس میں وہ ایک دعوت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں اثم اتینا بماء ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببللى كفيه وجهه ووراءه وقال يا عكراش هل الاوضه مدينته  
 والنار في مسند برآء بن عبد الرحمن بن عوف اشعري فرماتے ہیں قلت لمعاذ بن جبل هل كنته توتضون معاذاً  
 النار قال نعم اذا اكل احدنا طعاما مدينا غير النار ففعل بيديه وفاه فكننا نعد هذا وضوءا وكشفنا لاسنانه في النار  
 محمد بن دفعاء نے یہ تین مختلف روایات بیان فرمائی ہیں لیکن مجموعہ روایات پر غور کرنے کے بعد حرویات احقر کی سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ تینوں توجیہات بیک وقت درست اور صحیح ہیں، یعنی وضو مہم امت التذاریع وضو لغوی مراد ہے، جیسا کہ حضرت عکراش کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور یہ عمل متحب تھا اور جب کبھی نہیں رہا، لیکن نظافت کے خیال سے شروع میں اس کا زیادہ اہتمام کیا جاتا تھا، بعد میں جب یہ غلط ہو گیا کہ اس اہتمام کے نتیجہ میں اس وضو کو زیادہ سمجھ لیا جائے گا یا وضو سے مراد وضو شرعی لے لیا جائے گا تو پھر اس کا استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا، اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے  
 عن المغيرة بن شعبه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل طعاما ثم اقيمت الصلاة وقد كان توضأ قبل ذلك فابتدته بماء ليتوضأ فانتهمى في وقال وادع ولو فعلت ذلك فعل الناس بعدى (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۱۴)

مجمع الزوائد ص ۲۶ پر یہ روایت تفصیل کے ساتھ اس طرح آئی ہے عن المغيرة بن شعبه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل طعاما ثم اقيمت الصلاة فقام وقد كان توضأ قبل ذلك فابتدته بماء ليتوضأ منه فانتهمى وقال وادع فساء في والله فلك ثم لم يفتك ذلك الى عمر فقال يا بنى الله ان المغيرة قد شق عليه ان يشارك اياه فخشى ان يكون في نفسك عليه شئ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ليس عليه في نفسى الاخير ولكن اتانى بماء لا توضأ وانما اكلت طعاما ولو فعلت فعل الناس ذلك بعدى رواه احمد والطيبراني في الكبير ورجالہ ثقات، (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۴۵)

امام طبرانی نے مجمع کبیر میں حضرت حسن بن علی کی روایت سے حضرت فاطمہ کا بھی ایک واقعہ اسی قسم کا نقل کیا ہے، روایت اس طرح ہے، عن الحسن بن علی ایضا انه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت فاطمة فتولته كتف شاة

مطبوعہ فاکلہاشم قام یصلی فاخذت ثیابہ فقالت الاتوضأ یا رسول اللہ قال وسد  
 یابنیۃ قالت قد اكلت مما امتتہ النار قال ان الطهر طعماکم مما امتتہ النار  
 ان واقعات میں حضرت مغیرہ کا پانی لانا اور حضرت فاطمہ کا وضو کے بارے میں پوچھنا اس بات  
 کی دلیل ہو کہ یہ وضو پہلے متعارف تھا، اور آپ کا انکار فرمانا اس کی دلیل ہو کہ آپ نے مظنہ وجوب  
 کے اندیشہ سے اسے ترک فرما دیا تھا جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ وضو پہلے بھی واجب نہیں تھا بلکہ تعجب  
 تھا، نیز اگر یہ واجب ہوتا خواہ ابتداء اسلام میں تو حضرت ابن عباسؓ روایت باب میں حضرت ابوہریرہؓ  
 کی زبان سے اس کا حکم شکر تعجب کا اظہار کرتے، بہر حال آخری ذور میں اس کا انتخاب بھی منسوخ ہو گیا  
 تھا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو متامت النار کو بالکل ترک فرما دیا تھا جیسا  
 کہ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، حضرت ابن عباسؓ کو شعور  
 کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کا موقع فتح مکہ کے بعد ملا اور اس عرصہ میں  
 انھوں نے کبھی آپ کو وضو متامت النار کرتے نہیں دیکھا، امام ابو بکر حازمیؓ نے "کتاب الاعتقاد  
 فی النسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے وضو متامت  
 النار کے منسوخ ہونے پر استدلال کیا ہے، بہر حال مابقی توجیہ سے تمام روایات میں بہترین  
 تطبیق ہو جاتی ہے، اور تمام احادیث کا مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہے،

## بَابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مَتَا غَيَّرَتِ النَّارُ

فاکل شمس صلی العصر ولم یتوضأ، امام ابو داؤد نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت جابرؓ  
 کی یہ حدیث انہی کی ایک دوسری حدیث کی تشریح ہے جس میں حضرت جابرؓ نے فرمایا "کان  
 آخر الامر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مَتَا غَيَّرَتِ النَّارُ"  
 گویا امام ابو داؤد کے خیال میں یہ امر میں اسی مذکور فی الباب حدیث کے واقعہ میں جمع ہیں کہ ظہر کے  
 وقت آپ نے گوشت کھا کر وضو فرمایا اور عصر کے وقت گوشت کھانے کے باوجود وضو نہیں فرمایا  
 "فکان الثانی ناسخاً للاول" لیکن دوسرے محدثین و فقہاء نے امام ابو داؤد کے اس خیال کی  
 تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ حضرت جابرؓ کی دونوں روایتیں الگ الگ ہیں، کیونکہ راوی کے متحصر  
 ہونے سے واقعہ کا ایک ہونا لازم نہیں آتا، اور اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ "کان آخر الامر"  
 سے یہی واقعہ مراد ہو، بلکہ ظاہر ہے کہ حدیث باب کے واقعہ میں آپ کا ظہر کے لئے وضو فرمانا کسی



حدیث کے سبب سے تھانہ کہ اکل کی وجہ سے، واللہ سبحانہ اعلم،

## بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ؛

فَقَالَ تَوَضَّؤُوا عَنْهَا، وَضُو مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ كَامِلٌ وَضُو عَنْمَا مَتَّ النَّارَ سَ جَرَا كَارَ عِشِيَتِ  
رَکھتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے، امام احمد بن حنبل  
اور اسحق بن راہویہ اگرچہ وضو عمامت النار کے قائل نہیں، لیکن وضو من لحوم الابل کو واجب کہتے  
ہیں، نواد اس کا اکل بغیر طبخ کے کیوں نہ ہو، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے، جہور کا مسلک  
یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الابل واجب نہیں، اور حدیث باب میں وضو مراد ہاتھ منہ وضو  
ہو اور یہ امر انتخاب کے لئے ہے، اور انتخاب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوئی کی حدیث  
ہی، "قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ أَنَا أَهْلُ بَادِيَةِ وَمَاشِيَةِ فِهْلٍ  
نَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ وَالْبَنَانِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَهَلْ نَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ وَالْبَنَانِ  
قَالَ لَا" (درجۃ الطبرانی فی الکبیر و اسنادہ حسن انشاء اللہ) (مجمع الزوائد صفحہ ۲۴)  
اسی طرح مسند ابویعلیٰ میں روایت ہے "عن مولیٰ موسیٰ بن طلحۃ اوعن ابن موسیٰ بن  
طلحۃ عن ابيه عن جدّه قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضّأ من  
السان الابل ولحومها ولا یتوضّأ من البان الغنم ولحومها ویصلّی فی مزابضہا،  
رواہ ابویعلیٰ فیہ رجل لم یسم" (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ص ۲۵۰ ج ۱)  
مذکورہ حدیثوں میں البان کا بھی ذکر ہے، حالانکہ البان ابل سے وجوب وضو کے نہ امام احمد  
قائل ہیں نہ امام اسحق بن راہویہ، جب وضو من البان الابل بالاجماع انتخاب پر محمول ہے تو وضو  
من لحوم الابل بھی اسی پر محمول ہوگا،

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص طور سے لحوم ابل پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟ اس کا  
جواب حضرت شاہ ولی اللہ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام  
کر دیا گیا تھا، لیکن اُمت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیمات کے لئے جائز کر دیا گیا، لہذا  
اباحت کے شکرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کیا گیا، نیز لحوم والبان ابل میں دسومت  
اور بوز زیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا،

علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اس معاملہ میں بھی احکام میں تدبیر

ہوتا ہے، پہلے مطلق استنار سے وضو کا حکم دیا گیا ہے، پھر صاف لجوم اہل سے اس کے بعد یہ تمام احکام منسوخ ہو گئے، واللہ اعلم،

## بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَتَنِ الذِّكْرِ

فقہاء و محدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکہ الارار رہا ہے، کہ متن ذکر موجب وضو ہے یا نہیں؟ امام شافعی کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر متن ذکر باطن الکف، طاحاٹل ہو تو ناقض وضو ہے، علامہ ابوالحسن شیرازی شافعیؒ نے ”المہذب“ میں لکھا ہے کہ متن فرج امراۃ کا بھی یہی حکم ہے، اور امام شافعیؒ نے ”کتاب الاُلم“ میں تشریح کی ہے کہ متن دُبر بھی نافض وضو ہے، امام عظیم ابو حنیفہؒ کے نزدیک متن ذکر درفج و دُبر کسی سے وضو واجب نہیں، امام جہمؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے مگر صراحہ یہ ابن حنبلہؒ نے فی صحیح، البتہ ان دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے،

شافعیہ کی دلیل حضرت بسیرہ بنت صفوان کی مندرجہ ذیل روایت بابک: ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ مَتَّ ذَكَرَهُ فَلَا يَصِلُ حَتَّى يَتَوَضَّأَ“ اس میں انھوں نے باطن کف بلا حائل کی قید حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ثابت کی ہے جو مسند بزار، مسند احمد اور امام طبرانیؒ کی معجم صغیر اور اوسط میں مروی ہے، ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اخَضَنَ بِيَدِهِ اِلَى ذَكَرِهِ لَيْسَ دُونَهُ سَتَوْفَقَ وَجِبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ“ (مجمع الزوائد ص ۱۲۰) حضرت بسیرہ کی روایت کے بعض طرق میں متن تشریح کا بھی ذکر آیا ہے، چنانچہ دارقطنیؒ ج ۱ ص ۱۴ میں اسماعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں، ”وَإِذَا مَتَّ الْمَرْأَةُ قَبْلَهَا فَلَتَوَضَّأَ“ اسی طرح مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے، ”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ مَتَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ وَإِنَّمَا امْرَأَةٌ مَتَّتْ فَرْجَهَا فَلَتَتَوَضَّأَ“ (مجمع الزوائد ص ۱۲۰) اس سے امام شافعیؒ نے متن فرج امراۃ سے وجوب وضو کا حکم مستنبط کیا ہے، البتہ متن دُبر کے ناقض وضو ہونے پر کوئی مرفوع روایت احقر کی نظر سے نہیں گذری، صرف مصنف عبد الزرائقؒ

۱۔ زید بن عبد الملک النوفلی وقد ضعفه اکثر الناس وثقة يحيى بن معين في رواية، (مجمع الزوائد ص ۲۴۵) ج ۱

۲۔ رواه احمد في بقيته بن الوليد قد عنه وهو مدلس (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۴۵)

۳۔ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب من القعدة ۱۲

..... میں ابن جبریل سے مروی ہے "قال قلت لعطاء من الرجل مقعدته  
سبيل الغلاء ولم يضع يدها هناك فبترضا قال نعم اذا كنت متوضاً من مسال الذکر  
توضأت من مستها" لیکن یہ حضرت عطاء کا قیاس ہے،

حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت طلق بن علی کی روایت ہے "عن النبي صلى الله عليه  
وسلم قال هل هو الا مضغة منه او بضعة منه" دوسری کتب حدیث میں یہ حدیث  
قریے تفصیل کے ساتھ آئی ہے، "عن طلق بن علی رضی اللہ عنہ قال قال رجل مسست ذکری  
(او قال) الرجل بمس ذکره في الصلاة اعليه وضوء؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم  
لا انما هو بضعة منك" (اخرجه الخمسة)

دراصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو حدیثیں  
اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایک حضرت بسرہ کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں دوسری  
حضرت طلق بن علی کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہو کہ ان میں سے کون سی  
حدیث کو اختیار کیا جائے، انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابل استدلال  
ہیں، اگرچہ ٹھوڑا ٹھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے،

حضرت طلق بن علی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ یہ روایت ایوب بن  
عتبہ اور محمد بن جابر سے مروی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل غلط ہے، اس کو  
کہ یہ روایت ان دونوں کے علاوہ ملازم بن عمر اور عبداللہ بن ہرزہ سے بھی منقول ہے اور امام  
ترمذی اور امام ابو داؤد دونوں نے انہی کی سند سے اسے روایت کر کے اس کی تصحیح کی ہے، نیز احقر کو  
یہ حدیث صحیح ابن حبان میں حسین بن الولید عن حکمر بن عمار عن قیس بن طلق کے طریق سے بھی  
ملی ہے، کما فی موارد النعمان (ج ۱ ص ۷۷، حدیث ۲۰۷) اس سے واضح ہے کہ ایوب بن عتبہ اور  
محمد بن جابر کے کئی متابعات موجود ہیں، اور ان کی موجودگی میں ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر  
کے ضعف کا اعتراض روایت کے لئے محض نہیں ہے، دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث  
کا مدار قیس بن طلق پر ہے، اور وہ ضعیف ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن طلق ایک مختلف فیہ  
راوی ہیں، امام احمد، ابوزرعہ، ابو حاتم اور ایک روایت میں یحییٰ بن معین نے ان کی اگرچہ  
تضعیف کی ہے، لیکن دوسری طرف امام عجل، علی بن المدینی نے اور یحییٰ بن معین نے دوسری  
روایت میں ان کی توثیق کی ہے، ابن القفطان نے قول فیصل یہ بیان کیا "یقتضی ان یکون

خبرہ حسنًا (اصحیحًا) حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۹۷) میں یہ تمام مباحث نقل کرنے کے بعد ابن القطانؒ کا ذکر کر کے قول نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک بھی اُن کی احادیث درجہ حسن سے کم نہیں،

حضرت بسروؒ کی روایت پر یہ کلام ہوا ہے کہ اس کا پر را واقعہ سنن نسائی اور لمحامی وغیرہ میں مروی ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت عروہ بن الزبیرؒ مروان بن حکم کے پاس موجود تھے، لواقض و منوکا ذکر جلا، مروان نے میں ذکر کو بھی لواقض میں شمار کیا، حضرت عروہ نے اس سے انکار کیا تو اس نے حضرت بسروؒ کی یہ روایت سنائی، پھر تصدین کے لئے اپنے ایک شرطی کو حضرت بشرؒ کے پاس بھیجا، بشرؒ نے بھی اُکر یہی حدیث سنائی، اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عروہؒ نے یہ حدیث براہِ راست حضرت بسروؒ سے نہیں سنی، بلکہ بیچ میں یا بشرؒ کا واسطہ یا مروان کا، اگر بشرؒ کا واسطہ ہو تو وہ مجہول ہے، اور اگر مروان کا واسطہ ہو تو وہ مختلف فیہ راوی ہے، بعض نے اس کی تضعیف کی ہے اور بعض نے توثیق، اگرچہ امام بخاریؒ نے اس سے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، لیکن بعض حضرات نے یہ محاکمہ کیا ہے کہ اس کے حاکم بنے سے پہلے کی روایات مقبول اور بعد کی مردود ہیں، بہر حال اُن کے بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؒ سے ان کے مناقشات سے پہلے پہلے کی اُن کی روایات مقبول ہیں اور بعد کی مردود، امام بخاریؒ نے ان سے مناقشات سے پہلے کی روایات نقل کی ہیں، بعد کی نہیں، اور مذکورہ روایت چونکہ بعد کی ہے، اس لئے یہ روایت قبول نہیں ہونی چاہئے،

بعض شوافع نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ:- حضرت عروہؒ نے اس واقعہ

لہ قال الحافظ ابن حجر یقال لا ردیۃ فان ثبت فلا یخرج علی من حکم فیہ وقد قال عروہ بن الزبیر کان مروان لا یتیم فی الحدیث وقد روی عنہ سہل بن سعد السامدی الصہابی اعتماداً علی صدقہ وانما فقہوا علیہ اندرعی طلحہ یوم الجمل بہم فقتلہ ثم شہر التیغ فی طلب الخلفاء حتی جری ماجری فاما قتل طلحہ فکان تأذاً لافیہ کما قرأہ الاسماعیلی وغیرہ واما بعد ذلک فاسما علی عنہ سہل بن سعد وعروہ وعلی بن الحسین وابوبکر بن عبد الرحمن ابن الحارث واخرج البخاری حدیثہم عنہ فی صحیحہ لما کان امیراً عندہم فی المدینۃ قبل ان یمرد منہ فی الخلاف علی بن الزبیر ما بدوا لہ ما علم، وقد اعتمد مالک علی حدیثہ وروی عنہ والباقون سونی مسلم ۱۲

(ہذا الساری مقدمۃ فتح الباری، الفصل التاسع، خطیہ، مکتبۃنا)

کے بعد براہ راست حضرت بسرہؓ سے اس حدیث کی تصدیق کر لی تھی، چنانچہ صحیح ابن حنبلہ اور صحیح ابن حبان میں اس واقعہ کے بعد یہ زیادتی بھی مروی ہے کہ عروہ ابن الزبیر نے بعد میں براہ راست حضرت بسرہؓ سے سوال کیا تو انھوں نے مروان کی تصدیق کی، اس سے معلوم ہوا کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت بسرہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے،

اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ یہ زیادتی صحیح نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو امام بخاریؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں ضرور ذکر کرتے، حالانکہ امام بیہقیؒ کے قول کے مطابق امام بخاریؒ نے یہ روایت اس لئے نقل نہیں کی کہ بسرہ سے عروہ کا سماع مشکوک، ایک علامہ سنو کہ (۱/۱۳۷) اور سنن ارقطی (۲/۱۱۵) اور سنن بکریؒ (۱/۱۳۷) میں بجا بن جرقہ کے طریق سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ مسجد خیف میں حضرت یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی اور امام احمد بن حنبلہ کا اجتماع ہوا، متی ذکر کا مسئلہ زیر بحث آیا، تو یحییٰ بن معینؒ نے فرمایا کہ متی ذکر سے وضو واجب ہو جبکہ علی بن المدینیؒ کا کہنا یہ تھا کہ وضو واجب نہیں، ابن معینؒ نے وجوب وضو پر بسرہ بنت صفوان کی حدیث سے استدلال کیا، اس پر علی بن المدینیؒ نے اعتراض کیا کہ حضرت عروہ بن الزبیر نے یہ حدیث براہ راست حضرت بسرہؓ سے نہیں سنی، چنانچہ فرمایا ”کیف تغفلن! سند بسرہ ۹ و مروان ارسل مشوطاً حتی رد جوابہا الیہ“ اور خود علی بن المدینیؒ نے طلق بن علی کی حدیث پیش کی جس پر یحییٰ ابن معینؒ نے اعتراض کیا کہ وہ قیس بن طلق سے مروی ہے، ”وفد اکثر انہ“ فی قیس بن طلق ولا یعتد بہ بعد یشہ“ امام احمدؒ نے دونوں کے اعتراضات کی توثیق کی، اور فرمایا ”کلا الامرین علی ما قلتما“ اس پر یحییٰ ابن معینؒ نے فرمایا: ”مالک عن نافع عن ابن عمر انہ فوضا من متی الذکر“ اس پر علی بن المدینیؒ نے فرمایا: ”ابن سعد بقول لا یتوضا منہ وانما هو بضعۃ من جسدک“ اس پر یحییٰ بن معینؒ نے اس کی سند دریافت کی تو علی بن المدینیؒ نے فرمایا: ”سقیان عن ابی نیس عن ہزیم عن عبد اللہ اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا: ”اذا اجتمع ابو مسعود و ابن عمر و اختلافاف ابن مسعود او علی ان یشتم“ امام احمدؒ نے یہ سنکر فرمایا: ”نعم ولكن ابو قیس لا یحتج بعد یشہ“ اس پر

۱۔ قال المارونی والوقیس ہذا وثقة ابن معین وقال لعل ”ثقة“ ”ثبت“ واجتہد البخاری و اخرج لہ ابن حبان فی صحیحہ، والحاکم فی المستدرک، ۱۲ (معارف السنن ج ۱ ص ۲۹۹)



کوئی اعتراض بھی ذکر نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادتی بھی کم از کم یحییٰ بن حمین کے نزدیک درست تھی، اسی بنا پر ہم نے شروع میں کہا تھا کہ سند کے اعتبار سے غوطے غوطے کلام کے باوجود حضرت طلق اور حضرت بسرہ دونوں کی حدیثیں قابل استدلال ہیں سند کے اعتبار سے ان میں سے کسی کو ترجیح دینا مشکل ہے، اعتراضات دونوں پر ہیں، جوابات بھی دونوں کے دئے گئے ہیں، لیکن کسی کے جواب کو بھی قطعی اور شافی قرار دے کر دوسرے کو مرجوح نہیں کہا جاسکتا، زیادہ سے زیادہ قوی اور اقویٰ کا فرق کیا جاسکتا ہے، اسی لئے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے دونوں میں سے کوئی حدیث بھی اپنی صحیح میں نقل نہیں کی، نیز مناظرہ کے واقعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی حدیث کلام سے خالی نہیں،

ربیع تعارض کے لئے ایک راستہ نسخ کا ہے، چنانچہ نسخ کے دعوے بھی دونوں طرف کئے گئے ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ نسخ کی دلیل کافی کسی کے پاس موجود نہیں، اور قرآن دونوں طرف حضرت طلق بن علیؒ کی روایت کے منسوخ ہونے کا قریب یہ ہے کہ حضرت طلق سلمیہ میں تعمیر مسجد نبویؐ کے وقت مدینہ طیبہ آئے تھے، پھر واپس چلے گئے تھے، دوسری طرف حدیث وضو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جو ششم میں اسلام لائے، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت متاخران کرنا صحیح قرار دیجئے اور حضرت طلقؒ کی منسوخ، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نسخ کی دلیل کافی نہیں، اول تو اس پر کہ بعض روایات سے طلق سلمیہ میں باوجودینہ تسلیم لانا ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ اس وقت تھی، اور اس کے علاوہ اوی کا تاخر الاسلام ہونا مروی کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں، کم از کم، لہذا یہ بات نسخ کے لئے کافی نہیں ہے۔

۱۔ دنی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۴۵) باب فین من فرجه "وعن طلق بن علیؒ دکان فی الوفذ الذین وفدوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مت فرجه فلیتوضأ" رواہ الطبرانی فی الکبیر وقال لم یروہ ہذا الحدیث عن ایوب بن علقمہ الآحاد بن محمد وقد روی الحدیث الآخر حماد بن محمد و ہما عندی صحیحان ویشبہ ان یكون صحیح الحدیث الاول من النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ہذا ثم صحیح ہذا بعد فوافی حدیث بسرہ ودام حیثیۃ والی ہریرۃ وزید بن خالد وغیرہم من روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامر بالوضو من مت الذکر فصح الناسخ والمنسوخ،

انہ اتم ستر عرض عن ہذا الاعتراض احسن الاشیخ العلام مولانا مظہر احمد العثماني فی اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) تحت "باب ان مت الذکر غیر ناقض" اجاب مولانا و ہریرہما فقال "قلت الامار عوی لنسخ فمفکل وغیر محتاج الیہ فاما قولی مفکل" وجہ انتہی محتاج الی لفظ یدل علی نسخ ولم یثبت، ومعرفۃ ما ینسخ الحدیثین المتعارفین

اور حضرت بسرہ کی حدیث کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اسلام میں ایسی نظیریں تو موجود ہیں جن میں کسی عمل سے وضو کا ثبوت ہونا بعد میں منسوخ کر دیا گیا ہو، کالونور، مانعہ غرت النار، لیکن ایسی کوئی نظیر نہیں جس میں پہلے ترک وضو کا مراحۃً محکم آیا ہو اور اس کے بعد وجوب وضو کا حشکم کیا گیا ہو، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات بھی محض ایک تسرینہ کی حیثیت رکھتی ہے، نسخ کی دلیل کافی نہیں، درحقیقت اس مسئلہ میں اولہ متعارض ہیں، اور ایسے ہی مواقع پر کسی مجتہد کا دامن متعاضنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، امام شافعیؒ نے حضرت بسرہ کی حدیث کو اس لئے خستار کیا کہ اس کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن خالد جہنیؓ، حضرت ام حبیبہؓ، حضرت ادوی بنت انیسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابویوبؓ کی روایتوں سے بھی موقوت ہے، ان میں سے اکثر کی اسنادیں اگرچہ ضعیف اور مختلف فیہ ہیں، لیکن ان کے مؤید ہونے میں کوئی مشبہ نہیں ہے، دوسری طرف حضرت طلح بن علیؓ کی حدیث کی مؤید صرف حضرت ابو امامہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عصمہ بن مالک خثمیؓ اور حضرت جُبرئیلؓ کی روایات ہیں، ان میں سے حضرت جُبرئیلؓ کی روایت پر کلام ہوا ہے، اور بقیہ روایات کے ضعف پر اتفاق ہے، لیکن حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نے مندرجہ ذیل وجوہات کی بناء پر حضرت طلحؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے،

① اگر حضرت بسرہ کی روایت کو خستیار کیا جائے تو حضرت طلحؓ کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سند اوہ بھی قابل استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلحؓ کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ان عون لا یکنی للنسخ فکیف اذا لم یعرف بالادیحتمل ان یكون المتقدم للندب والمتاخر لبيان الجواز وبالعکس الاحتمال محتمل بالاستدلال والاقولی "غیر محتاج الیه" فانه یمكن لتعلیق بینہما بان الامر للاستحباب تنظیفاً، والنفی لفی الوجوب فلا حاجة الی النسخ والصیح عندی ان الامر للاستحباب كما قال فی الدر المختار لیکن یندب للخرج من الخلاف "لا یتام الامام المذکور مختار" ج ۱ ص ۱۵۲ مع المختار) مرقب عفی عنہ رحمۃ صغیراً) لہ، كذلك عائشہؓ أخرجه ابن ابی حاتم من طریق حسن الحلواني عن عبد الصمد بن عبد الوارث عن ابيه عن حسين بن علي عن يحيى بن ابی كثير عن المہاجر بن عمر عن الزہری عن عروۃ عن عائشہؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذكره فليستوضأ، ثم قال قال ابی ہذا حديث ضعيف لم يسمعه يحيى من الزہری وادخل بينهم رجلاً ليس بالمشهور ولا اعلم احاد روى عنه الآبي الح ۱۲



روایت کو اختیار کیا جاتے تو حضرت بسرہ کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اسے احتجاج پر محمول کیا جاسکتا ہے، اور یہ کوئی تاویل بعید نہیں، کیونکہ خود امام شافعیؒ نے بھی وضو ماست النار اور وضو من لحوم الابل کے مسائل میں یہی توجیہ کی ہے، نیز خود حضرت بسرہؒ کی روایت کے بعض طرق ایسے ہیں جنہیں خود امام شافعیؒ بھی احتجاج پر محمول کرتے ہیں، چنانچہ امام طبرانیؒ نے معجم کبیر اور معجم اوسط میں ایک روایت اس طرح نقل کی ہے: عَنْ بَسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ أَوْ انْشَبَّهِ أَوْ رَفَعِيَهُ (اسی اصول فغنیہ) فَلْيَتَوَضَّأْ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، قَالَ الْهَيْثَمِيُّ فِي مَجْمَعِ الزَّوَادِ (۱۳۰ ص ۲۲۵) بَعْدَ ذِكْرِ هَذِهِ الْحَدِيثِ رُجَالَهُ الصَّحِيحُ، اس میں انیسویں اور رقعین کے متن سے وضو کا حکم بالاتفاق استنباطی ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں صراحت فرمائی ہے، کہ متن الانیسویں سے وضو نہیں ٹوٹتا، خما هو جواکم فی متن الانیسویں الرقعین فهو جوا بنانی متن الذکر،

بعض حضرات نے اس پر یہ اشکال کیا ہو کہ امام دارقطنیؒ نے متن الانیسویں والی روایت کو نقل کر کے اسے ضعیف اور موقوف علی عروہ بن الزبیرؒ قرار دیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ امام طبرانیؒ نے اس کو مضبوط سند سے ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے علامہ ہیثمیؒ نے فرمایا ”رجالہ رجال الصَّحِيحُ“ علاوہ ازیں خود امام دارقطنیؒ نے اس روایت کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، اور تعدد طرق سے اُس کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے،

(۲) حضرت طلق بن علیؒ کی روایت واضح ہے اس کے برخلاف حضرت بسرہؒ کی حدیث مبہم ہے، اس میں یہ واضح نہیں کہ وضو کا حکم مس بلا شہوت کی صورت میں ہے یا بلا شہوت کی صورت میں، اور مس بلا حائل ہو گیا، بحائل کی تفسیر امام شافعیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی جس روایت سے اخذ کی ہے وہ یزید بن عبد الملک نوفلیؒ سے مروی ہے، جو ضعیف ہے، اس کا صرح بہ الہیثمیؒ فی مجمع الزوائد، نیز اس میں بھی ابہام ہے کہ مس ذکر نفسہ ناقض ہے یا مس فی کفرہ بھی، یہی وجہ ہے کہ ان تفصیلات میں قائلین و مجاہدین وضو کا شدید اختلاف ہوا ہے، اور قاضی ابوبکر بن عسریؒ نے اس سلسلہ میں تقریباً چالیس اقوال نقل کئے ہیں،

(۳) یہ عجیب بات ہے کہ امام شافعیؒ متن الانیسویں والی روایت کو ناقض نہیں کہتے، حالانکہ اس کی سند بھی صحیح ہے، اور مس دبر کو ناقض مانتے ہیں، جس کی تصریح کتاب الام

میں موجود ہے، حالانکہ اس کے متعلق مصنف عبدالرزاق میں سوائے حضرت عطاء کے قول کے کوئی ضعیف سی روایت بھی موجود نہیں ہے، بلکہ اس کے مقابل مصنف عبدالرزاق<sup>(۱)</sup> ہی میں حضرت قتادہ کا ایک اثر ہے، جس سے مسدود پر کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعی عورت کے لئے مس فرج کو بھی ناقض کہتے ہیں، حالانکہ جتنی روایتوں میں مس فرج کا ذکر آیا ہے وہ سب ضعیف ہیں، جیسا کہ علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

(۴) تعارض احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابہ کرام کا تعامل اور ان کے آثار ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلق کی حدیث رائج ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے، امام طحاوی نے تو یہ فرمایا ہے کہ وجوب وضو کا قول سوائے حضرت ابن عمر کے کسی اور سے ثابت نہیں، بعض حضرات نے حضرت ابو ہریرہ کا مسلک بھی اسی کے مطابق تسلیم کیا ہے، بہر حال اجلۂ صحابہ کرام میں سے حضرت ابن مسعود، حضرت علی، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابو موسیٰ اشعرئ، حضرت عمار بن یاسر، حضرت حذیفہ، حضرت انس، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم وغیرہم سے اس سلسلہ میں ترک وضو ثابت ہے، ان حضرات کے آثار و اقوال موطا امام محمد، مصنف ابن ابی شیبہ اور اہل السنن وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں، اس کے برخلاف امام شافعی کی تائید میں صرف حضرت ابن عمر کا اثر ہے، اور اسے بھی احتیاب پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(۵) تعارض حدیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے، اور قیاس سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ بول و براز وغیرہ جو نجس العین ہیں ان کا مس کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، لہذا اعضاء مخصوصہ جن کا طہر ہونا متفق علیہ ہے ان کا مس بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہئے، واللہ اعلم وعلہ واتم واہم

## بَابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

قبل بعض نسانہ ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضأ: وضوء من مس المرأة کا مسئلہ بھی محرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے۔

اس سلسلہ میں صحیح اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ مس مرأۃ کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں، الا یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو، امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اجنبی عورت کا مس مطلقاً ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت، البتہ محرم عورت اور نابالغ بچی کے مس میں ان کے دو قول ہیں، رائج قول کے مطابق ناقض نہیں

ہے۔ البتہ شافعیہ کے نزدیک صرف ایک شرط ہے، کہ وہ مس بلا حائل ہو، امام مالکؒ کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضو ہے، ایک یہ کہ کبیرہ ہو، دوسرے اجنبیہ ہو، یعنی محرم نہ ہو، تیسرے یہ کہ مس بالشیبۃ ہو۔

امام احمد بن حنبل سے علامہ ابن قدامہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ کے مطابق اور ایک مالکیہ کے مطابق۔

ان حضرات کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیت قرآنی "وَلَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" سے ہے، اور وہ اس کو لمس بالید پر محمول کرتے ہیں، اور اس کے لئے حمزہ اور کسائی کی قراءت "وَلَمَسْتُمُ" سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ لفظ "لمس" کا اطلاق لمس بالید ہی پر ہوتا ہے، نیز وہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

اس کے مقابلہ میں عدم وجوب وضو پر احناف کے دلائل یہ ہیں:-

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث باب "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قتل بعض نساہ ثم خرج الی الصلوۃ ولم یوضأ" اس کی سند پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

(۲) صحیح بخاری (۱) اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ "میں تہجد کے وقت آنحضرتؐ کے سامنے لیٹی رہتی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے غز فرماتے، تو میں اپنے پاؤں بٹا لیتی" اس کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ کا یہ کہنا کہ یہ مس بحائل تھا، تکلف محض ہے۔

(۳) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے "عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت ان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی وانی لمعترضۃ بین یدیه اعتراض الجارۃ حتی اذا اراد ان یوتر منسئ یرجلہ" (نسائی جلد ۱، ص ۳۸، ترک الوضوء من مس الرجل امراته من غیر شہوۃ)

(۴) حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۹۲) باب ما یقال فی الركوع والسجود میں روایت ہے۔ "عن عائشة قالت فقدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلة من الفراش فالتصمتہ فوقعت یدی علی بطن قدمہ وهو فی المسجد وهما منصوبتان وهو یقول "اللہم انی اعوذ برضاک من سخطک"۔

(۵) علامہ بیہقیؒ نے مجمع الزوائد (جلد ۱، ص ۲۴۷ باب فیمن قبل اولامس) میں معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے حضرت ابومسعود انصاریؓ کی روایت نقل کی ہے "ان رجلا قبل الی الصلوۃ

فاستقبلته امرأته فأكبت عليها فقتنا ولها فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فلم ينهه، اس کی سند میں یسٹ بن ابی سلیم ہیں جو بدلس ہیں، لیکن دوسری احادیث کی موجودگی میں یہ بات قطعاً مضمر نہیں،

⑥ معجم طبرانی اوسط میں حضرت اُم سلمہؓ کی روایت ہے، "قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل ثم يخرج الى الصلوة ولا يحدث وضوءاً" اس کی سند میں ایک راوی یزید بن سنان الرمدی ہیں، جنہیں امام احمد، یحییٰ بن معین اور ابن المدینی نے ضعیف کہا ہے، لیکن امام بخاری، ابو حاتم اور مروان بن معاویہ نے ان کی توثیق کی ہے، بہر حال ان کثیر روایات کی موجودگی میں حنفیہ کا مسلک ارجح ہے،

جہاں تک شوافع وغیرہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اولاً النساء جماع سے کنایہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تیمم کا بیان ہے، اور بتلانیہ مقصود یہ کہ تیمم حدیث اصغر اور حدیث اکبر دونوں سے ہو سکتا ہے، "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْمَآئِطِ" سے حدیث اصغر کو بیان کیا گیا، اور حدیث اکبر کے لئے "أَوْ تَسْتَمُ" کے کنان الفاظ استعمال کئے گئے، اگر "أَوْ تَسْتَمُ" کو بھی حدیث اصغر پر محمول کر لیا گیا تو یہ آیت حدیث اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی، نیز "تَسْتَمُ" باب مفاعلہ سے ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے، اور مشارکت جماع اور مباشرت فاحشہ ہی میں ہو سکتی ہے، رہی وہ قرارت جس میں "تَسْتَمُ" آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن جریر وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کے مستنبط میں دوسری آیت "وَأَن طَلَقْتُمْ نِسَاءَكُمْ مِن قَبْلِ أَن تَمْسُوهُنَّ" کو پیش کیا ہے، کہ یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے، مَسْ بِالْيَدِ مراد نہیں، لہذا جس طرح لفظ "مَسْ" جماع سے کنایہ ہو سکتا ہے لفظ "مَسْ" بھی ہو سکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ احادیث کی موجودگی میں جو ترک لوضو من المس پر دلالت کرتی ہیں جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ کے آثار سے استدلال کا تعلق ہے تو اول تو ان کی سندیں قوی نہیں، دوسرے وہ احادیث صحیحہ اور صریحہ کے معارض ہیں جو کی بناء پر قابل استدلال نہیں، اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر ملائمہ یا لمس سے مراد مس بالید ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں کوئی ایک واقعہ تو ایسا ملنا چاہی کہ تھا جس میں آپؐ نے مس امرأة کی بناء پر وضو کیا ہو یا اس کا حکم دیا ہو، حالانکہ پورے ذخیرہ احادیث

میں ایسی ضعیف سی روایت بھی نہیں ملتی،

لأنه لا يصح عندهم لحال الاسناد، اس جملہ سے امام ترمذیؒ کا مقصود حدیث باب کی تضعیف ہی، اسی کی تائید میں انھوں نے یحییٰ بن سعید القطانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے، "هو شبه لا شيء" لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور یحییٰ بن سعید القطانؒ یاد و سر محمد ثنین نے جو اس کی تضعیف کی ہے اس کی بنیاد درست نہیں، اور یہ بات اُن اعتراضات کو دیکھ کر واضح ہو جاتی ہے، جو اس حدیث پر وارد کئے گئے ہیں،

در اصل یہ حدیث دو طریقوں سے مروی ہے، ایک عن حبیب بن ابی ثابت عن عروة عن عائشةؓ، اور دوسرے "ابوروق عن ابراہیم التیمی عن عائشةؓ، ان دونوں طریق پر اعتراضات کئے گئے ہیں، تیمی کی روایت پر بحث آگے آئے گی،

عروہ کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر نہیں، بلکہ عروہ المزنی ہیں، اور عروہ المزنی مجہول ہیں، اور عروہ سے عروہ المزنی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس حدیث کو نقل کر کے اسی کا ایک دوسرا طریق اس طرح نقل کیا ہے: "حدثنا ابراہیم بن مخلد الطالقانی قال ثنا عبد الرحمن بن مغراء قال ثنا الاعمش قال ثنا اصحاب لنا عن عروة المزنی عن عائشةؓ بهذا الحدیث" اس میں عروہ کے ساتھ مزنی کی تصریح موجود ہے، نیز امام ابو داؤدؒ ہی نے سفیان ثوریؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: "قال ما حدثنا حبیب الاعمش عن عروة المزنی" (یعنی تم محمد عن عروة بن الزبیر ویشی)، یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ حدیث باب میں عروہ مزنی مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ابو داؤدؒ کے اس طریق کا تعلق ہے جس میں مزنی کی صراحت موجود ہے اس کی سند انتہائی کمزور ہے، اول تو اس کا راوی عبد الرحمن بن مغراء ہے جس کی ضعف مسلم ہے، اس کے باپے میں یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: "لہ ست مائة حدیث یردہا عن الاعمش ترکناہا لم یکن بذاتہ" دوسرے محدثین سے بھی اس کی تضعیف منقول ہے، نیز اس حدیث میں اعمش کے اساتذہ "اصحاب لنا" مجہول ہیں، لہذا اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، رہا سفیان ثوریؒ کا قول سواؤل تو امام ابو داؤدؒ نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے، دوسرے خود امام ابو داؤدؒ ہی نے آگے اس کی تردید کر دی، چنانچہ فرماتے ہیں: "وقد روی حمزة الزيات عن حبیب عن عروة ابن الزبیر عن عائشةؓ حدیثاً صحیحاً" اس سے

امام ابو داؤد نے وہ روایت مراد لی ہے جو امام ترمذی نے ابواب الدعوات میں روایت کی ہے،  
 ”انہ علیہ السلام کان یقول اللہم عافنی فی جسدی وعافنی فی بصری“ مرآۃ الترمذی  
 (۲۴۲ باب (ب) ترجمہ) بعد باب ما جاء فی جامع الدعوات۔ بہر حال مذکورہ حدیث کو امام ابو داؤد نے  
 صحیح قرار دے کر سفیان ثوری کے قول کی تردید کر دی ہے، کہ حبیب بن ابی ثابت کی کوئی روایت  
 عروہ بن الزبیر سے ثابت نہیں، حقیقت یہ ہے کہ سفیان ثوری کے اس قول کی اول تو کوئی سند  
 نہیں، ثانیاً اگر یہ قول ثابت بھی ہو تو ان کا یہ کہنا اپنے علم کے مطابق ہوگا، لیکن عدم علم، علم عدم  
 کو مستلزم نہیں ہوتا چنانچہ حضرت مولانا سہارنپوریؒ نے ”بذل الجہود“ میں چار صحیح روایتیں نقل  
 کی ہیں جو حبیب بن ابی ثابت کے واسطے سے عروہ بن الزبیر سے مروی ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ  
 حبیب بن ثابت کا غزوۃ بن الزبیر سے روایت کرنا مستبعد نہیں،

واقعہ یہ ہے کہ حدیث باب کی سند میں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر ہیں نہ کہ عسروۃ المزنی،  
 اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

① ابن ماجہ میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ مروی ہے محمد بن ابوبکر بن ابی  
 شیبہ و علی بن محمد بن ابی شاذلیع شناع عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر  
 عن عائشہؓ، اس سند میں عروہ کے ساتھ ابن الزبیر کی تصریح موجود ہے، اس کی سند بھی  
 تراجم تفحات پر مبنی ہے،

② سنن دارقطنی، مسند احمد اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس حدیث کے متعذر طرق  
 آئے ہیں، جن میں سے بعض میں ابن الزبیر اور بعض میں ابن اسحاق کی تصریح موجود ہے،  
 ③ محدثین کا معمول، اور عرف یہ ہے کہ جب وہ لفظ عروہ مطلقاً بولتے ہیں تو اس سے مراد  
 عروہ بن الزبیر ہی لیتے ہیں،

④ اس حدیث کے آخر میں حضرت عائشہؓ سے خطاب کرتے ہوئے حضرت عروہ نے کہا  
 ”من ہی آلا انت“ اس پر حضرت عائشہؓ ہنس پڑیں، یہ ایک بے تکلفی کا جملہ ہے جو عسروۃ  
 بن الزبیر ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں، کسی اجنبی سے اس کے صادر  
 ہونے کی امید نہیں، بہر حال ان دلائل کی موجودگی میں یہ بات ناقابل تردید ہے کہ اس حدیث  
 کے راوی عسروہ بن الزبیر ہیں،

دوسرا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر عروہ سے مراد ابن الزبیر ہی ہیں،



حقیقت یہ ہے کہ امام دارقطنی کا یہ اعتراض بالکل بے بنیاد ہے، جب دونوں طریقوں کے تمام راوی ثقہ ہیں، اور خود امام دارقطنیؒ کے اعتراضات کے مطابق ان میں القطاع بھی نہیں پایا جاتا تو پھر راویوں پر شبہ کرنا ذخیرۂ احادیث سے اعتماد کو اٹھا دینا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ ”قبلہا ولم يتوصاً“ اور ”قبلہا وهو صاحبہ“ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں اور دونوں اپنی جگہ پر صحیح ہیں، واللہ اعلم،

وَلَيْسَ يَصِحُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْءٌ يَرْتَضِيهِ جَمْعُ إِمَامِ ترمذیؒ نے اپنے علم اور اجتہاد کے مطابق فرما دیا ہے، ورنہ بخاریؒ اور مسلمؒ وغیرہ کی روایتیں اسی باب سے متعلق ہیں، اور بلاشبہ صحیح ہیں، نیز حدیث باب پر وارد ہونے والے اعتراضات کے بعد ثابت ہوئے کہ وہ بھی صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض اس کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی تعدد طرق کی وجہ سے وہ حسن بغیرہ بن جاتی ہے، چنانچہ مبارک پوری نے ”تحفۃ الاحوذی“ میں تسلیم کیا ہے کہ تعدد طرق کی بناء پر یہ حدیث قابل ہستدلال ہے، اسی لئے مبارک پوری سمیت بہت سے علماء اہل حدیث نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی تائید کی ہے، واللہ اعلم وعلیہ السلام واکمل،

**ایک اعتراض اور اس کا جواب :-**

بعض متکثرین حدیث اور محدثین حدیث باب عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبلہا ولم يتوصاً، اور ان جیسی دوسری احادیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ازواجِ مطہرات نے اپنی نجی زندگی کے متعلق ایسی باتیں لوگوں کے سامنے کیوں بیان نہ کیں، جو ایک عام عورت بھی بیان کرتے ہوئے شرماتی ہے، لیکن مفسدین کا یہ اعتراض باطل محض اور مزاح دین سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے، کیونکہ ازواجِ مطہرات پر شرفایہ ذمہ داری عائد ہوتی تھی، اور ان کا فرض منصبی یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے وہ پہلو لوگوں کے سامنے تعلیماً بیان کریں جن کا علم

سے چنانچہ امام ابو زرہؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ابن ابی حاتمؒ لکھتے ہیں ”سنن ابو زرہ عن الوصی من القبلۃ فقال ان لم یصح حدیث عائشۃ قلت یہ (علل الحدیث ج ۱ ص ۲۸ رقم ۱۱۰) وقد ذکر فی اعلا السنن (ج ۱ ص ۸۴ و ۱۸۵) حدیثاً بواسطۃ الدارقطنی و ہو جامع نکلا الاثرین (اعنی قبلہا ولم يتوصاً) و قبلہا و ہو صائم“ عن علی بن عبد العزیز و اوزان عن عامر بن علی عن ابی اویس حدیثی ہشام بن عسرة عن ابیہ عن عائشۃ انہ بلغها قول ابن عمرؓ ”فی القبلۃ الوصی“ فقالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبلہا و ہو صائم ثم لا يتوصاً، ۱۳



ان کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہو سکتا، تاکہ گھریلو زندگی سے متعلق دین کے احکام اور سنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سامنے آسکیں، ازواجِ مطہرات نے اس تعلیم و تعلم میں نام نہاد حیار کو کبھی آڑے آنے نہیں دیا، اگر خدا نخواستہ وہ ایسا کرتیں تو شریعت کے بہت سے احکام پر وہ خفا میں رہ جاتے، حیار بیشک جزو ایمان ہے لیکن یہ اس وقت تک مستحسن ہے جب تک وہ کسی شرعی یا طبعی ضرورت میں رکاوٹ نہ بنے، لیکن تعلیم و تبلیغ اور ضرورت کے وقت حیار کا بہاد قطعی غیر مقول ہے، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

## بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقَيِّْ وَالرُّعَافِ؛

قاء فتوضاً، قے اور رُعاف سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصّہ سے خارج ہو وہ ناقض وضو ہے، خواہ خروجِ نجاست عاۃً ہو یا خواہ بیماری کی وجہ سے، یہی مسلک ہے حنابلہ اور امام اسحاق کا، اس کے برعکس امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج ناقض ہوتا ہے جو خود بھی معتاد ہو اور اس کا مخرج بھی معتاد ہو، جیسے بول و براز، لہذا قے، رُعاف اور خون ان کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ اس کا مخرج معتاد نہیں، اور اگر سبیلین سے بول و براز مٹی، مٹی دوی اور بچ کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی ان کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ مخرج تو معتاد ہے لیکن خارج معتاد نہیں، البتہ دمِ استحاضہ اگرچہ خارج غیر معتاد ہے لیکن امام مالک کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے لیکن وہ امر تعبّدی کے طور پر اس کو ناقض وضو مانتے ہیں، امام شافعی کے نزدیک مخرج کا معتاد ہونا تو ضروری ہے لیکن خارج کا معتاد ہونا ضروری نہیں لہذا اگر سبیلین سے غیر معتاد یعنی بول و براز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک ناقض ہے، لہذا غیر سبیلین سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے نہ شافعیہ کے نزدیک، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

① حضرت ابو الدرداء کی حدیث باب "آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضاً، فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكر ذلك له فقال صدق انا صبيغ له وضوءه" امام ترمذی نے اس روایت کا بخاطر نقل کیا ہے وہ حسین لمعلم سے مروی ہے، اور صحیح ہے جبکہ بعض دوسرے طرق میں اضطرابات پائے جاتے ہیں، لیکن

بطریق بلاشبہ قابل استدلال ہے، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں ”وقد جرح حسین المعلم  
هذه الأحادیث وحديث حسين أصبح شيئاً في هذا الباب“

شوافع نے اس حدیث پر رد و اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ ”قاء فتوحاً“ میں ”ت“ سببیت  
کے لئے نہیں ہے، بلکہ مطلق تعقیب کے لئے ہے، اور یہ ممکن ہے کہ آپ نے کسی اور حدیث کی بنا پر  
وضو فرمایا ہو لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تأویل خلاف ظاہر ہے مگر کے فوراً بعد وضو کا ذکر کرنا دلائل  
کر رہا ہے کہ راوی مگر کے وضو کا سبب قرار دینا چاہتا ہے اس لئے اس احتمال ناشی من غیر دلیل کا  
کوئی اعتبار نہیں،

دوسرا اعتراض بعض شوافع نے یہ کیا ہے کہ دراصل یہ حدیث ”قاء فافطر“ تھی، کسی راوی  
سے دہم ہوا اور اس نے ”قاء فتوحاً“ روایت کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ مستدرک حاکم ص ۲۲۱  
باب الافطار من الفتح میں حسین المعلم ہی کی روایت سے حضرت ابوالدرداء اور حضرت ثوبان  
کی یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ان التبی صلی اللہ علیہ وسلم قاء فافطر فلفیت  
ثوبان فی مسجد دمشق فذکرک ذلک لہ فقال صدق انا صبیبت لہ وضوءاً“  
اس کا جواب یہ ہے کہ جب روایت کی سند کا صحیح ہو نامعلوم ہو گیا تو اس کے بعد دہم کی بدگمانی  
نہی طرح درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں، ”قاء فافطر“ بھی  
اور ”قاء فتوحاً“ بھی، والاصح ان یقال ان الحدیث مشتمل علی کلا اللفظین لان  
تمام الحدیث فی مسند احمد ۶ ج ص ۲۲۹ عن ابی الدرداء قال استقار رسول  
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فافطروا فاتی بقاء فتوحاً“ علاوہ ازیں اگر صرف ”فافطر“ والی  
ہی روایت لی جائے تب بھی ہمارا استدلال اس حدیث میں حضرت ثوبان کے اس جملہ سے پورا  
ہو جاتا ہے، ”انا صبیبت لہ وضوءاً“

⑤ صاحب ہدایہ نے حنفیہ کی دلیل میں ایک قولی حدیث مرفوعہ پیش کی ہے، ”الوضوء  
من کل دم سائل“ علامہ جمال الدین زلیحی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت تیمم داری اور حضرت  
زید بن ثابت سے مروی ہے، تیمم داری کی روایت کی تحریک امام دارقطنی نے کی ہے اور وہ یزید  
بن خالد عن یزید بن محمد عن عمر بن عبد العزیز عن تیمم الداری کے طریق

مردی ہے، لیکن یہ طریق بقول امام دارقطنی ضعیف ہے، ایک تو اس نے کبیر بن خالد اور یزید بن محمد دونوں بچوں ہیں، دوسرے اس نے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا سماع حضرت تیم داری سے نہیں، اور حضرت یزید بن ثابت کی روایت کی تخریج حافظ ابن عدی نے ”الکامل“ میں کی ہے، اس روایت کی سند پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ایک راوی احمد بن شرج آئے ہیں، جنہیں ضعیف کہا گیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے، کہ خود حافظ ابن عدی نے اُن کے بارے میں فیصلہ لکھا ہے کہ احمد بن اشرج اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن چونکہ وہ ہمیشہ لکھ کر روایت کیا کرتے تھے اس لیے محدثین نے انہیں قابل استدلال سمجھا ہے، چنانچہ کئی ایک حضرات نے اُن کی توثیق بھی کی ہے، لہذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے، اور کم از کم حسن ضروری ہے، پھر اس روایت کی تحسین سے حضرت تیم داری کی روایت کو بھی تقویت حاصل ہو جاتی ہے،

(۳) ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت ہے: ”قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصابه في اذنه او دس او مذى فليتنصت فليدعوا ثم ليبيّن علي صلواته وهو في ذلك لا يتكلم“ (ابن ماجہ، کتاب الصلوٰۃ باب ما جاء في البناء على الصلوٰۃ) اس حدیث کی سند پر مفصل کلام ”باب ما جاء لا يقبل صلوٰۃ بغير طهور“ میں گذر چکا ہے فلیراجع

(۴) تقریباً تمام کتب صحاح میں حضرت فاطمہ بنت ابی حنیس کا واقعہ مذکور ہے، ”عن عائشہ قالت جاءت فاطمة بنت ابی حنیس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة مستحاض فلا اهرأ فادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليمت بائنه صفة فاذا قبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاعسلي هناك الامر وصلی، اس حدیث کے ابو معاریہ والے طریق میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، ”وقضى لكل صلوٰۃ حتى يجمع ذلك الوقت“ (مرآۃ الترمذی فی باب فی المستحاضة) اس میں وضو کے حکم

لے و ذکر الی اعلا بہن ج ۱ ص ۱۵۲، قال فی السعیۃ یزید بن خالد یرید بن محمد قد اختلفت فیہا وقد وثقہ کما فی الکاشف للترمذی وجامع الآثار لشیخنا ۱۱، قلت (امی العلّامة العثماني) وہو معتضد بالذی قبلہ وارتفع قول الدارقطني بالجہالة بتزئیع غیرہ فان الجہول لا یوثق وعدم سماع عمر بن عبد العزیز الخلیفة الراشد من ہم لا یثبت فان الانقطاع فی القرن الثانی والثالث لیس بعلّة عندنا لایستارسان مثل عمرؓ، ۱۲ (از مرقب)

کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ "انما ذلك عرق" یعنی یہ رگ سے نکلنے والا خون ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خروج دم ناقص وضو ہے،

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، "وینکر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غسولہ ذات الرقاع فرج رجل . . . . . یسهم فنزفہ الدم فزکم ومجد ومنفی فی مملو قد، اس واقعہ کی تفصیل امام ابو داؤدؒ نے مسند روایت کی ہے، یہ صحابی جنہیں میرا تھا حضرت عباد بن بشرؓ تھے، حنفیہ کی طرف سے اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، اور بغیر آپؐ کی تقریر کے دوسری احادیث کے مقابلہ میں صحابی کا فعل حجت نہیں ہو سکتا، پھر اگر اس حدیث سے عدم انتقاض و منوبہ استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس سے خون کی طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہئے، اس لئے کہ ابو داؤد کی تصریح کے مطابق اُن کو تین تیر لگے تھے، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ اُن کے کپڑے خون سے ملوث نہ ہوتے ہوں، اور بعض شافعیہ کا یہ کہنا مکلف بارہے کہ خون دھار کی شکل میں نکل کر سیدھا زمین پر گرے اور کپڑوں کو نہیں لگا، شافعیہ کی اس تاویل کی تردید ابو داؤد میں "فلا رئی الا ما جری ما بالانصارى من الدماء" کے الفاظ سے بھی ہو جاتی ہے، بہر حال ضما ہو جو ایکم عن نعامۃ الدم فهو جو ابناء عن انتقاض الوضوء" حیرہ جواب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نماز اور تلاوت قرآن کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ انہوں نے جنہیں خون نکلنے کا پتہ ہی نہ چلایا چلا بھی تو غلبہ لذت کی وجہ سے نماز توڑ سکے، یہ غلبہ حال اور استغراق کی کیفیت تھی، جس سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط نہیں کیا جاسکتا، اس کی ابتدا ابو داؤد ہی میں ان الفاظ سے ہوتی ہے "قال ابن کنت فی سرقۃ افترھا فلما راحۃ ان اقتضا علاءہ ازس انتفاض منہ برد لائل او یبلا بوزہ قاعر علیہ کی حیثیت رکھتے ہیں جنہیں اس واقعہ جزیہ پر قربان نہیں کیا جاسکتا، شوافع کا دوسرا استدلال صحابہ تابعین کے بعض آثار سے ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے بعض

ابن ابی اوفیؒ، ابن عمرؓ اور طاؤسؓ وغیرہ کے آثار تعلیقاً ذکر کئے ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے آثار دونوں جانب ہیں، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے معصمت میں دونوں قسم کے آثار جمع کر دیے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت حسن بصریؒ اور مجاہد وغیرہ انتقاض وضو کے قائل تھے، لہذا محض ایک طرفہ آثار سے استدلال نہیں ہو سکتا، نیز عدم انتقاض وضو بردال آثار میں سے بیشتر میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ وہ حالت عذر پر محمول ہیں، اور پھر سب بڑھکر

یہ کہ صحابہ و تابعین کے آثار ان احادیث مرفوعہ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتے جو حنفیہ کا مستدل ہیں، شافعیہ کا ایک استدلال بخاری میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے، کہ "ما زال المسلمون یصلون فی جراحانہم" اس کا جواب یہ ہو کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ زخم ہیں جن سے خون نہ بہہ رہا ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے: "ان کان لایزیر الوضوء من الدم الا ما کان مائعاً" واللہ اعلم وعلیہ التمسوا حکمہ

## بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيِّ

وقد رأی بعض اهل العلم الوضوء بالنبیؐ، نبیذکی تین قسمیں ہیں:

- ① غیر مطبوخ غیر مسکر غیر مطہر غیر حلو رقیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے،
- ② مطبوخ مسکر غلیظ، جس کی رقت و سیلان ختم ہوگئی ہو، اس سے باتفاق وضو ناجائز ہے۔
- ③ حلو رقیق غیر مطبوخ غیر مسکر، اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور کئی مذاہب منقول ہیں (۱) وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تیمم متعین ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور جہور کا مسلک ہے، امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے

(۲) وضو متعین ہے، اور تیمم ناجائز ہے، یہ سفیان ثوریؒ کا مسلک ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے،

(۳) امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کر لے بعد میں تیمم بھی کرے، امام عظیم ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

(۴) وضو واجب ہے، اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے، یہ امام اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے علامہ کاسانیؒ نے بدائع میں نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، لہذا اب نبیذ سے عدم وضو پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ، علامہ ابن نجیمؒ اور قاضی خاںؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اگرچہ علامہ شامیؒ کو اس پر اعتراض ہے اور انھوں نے البحر الرائق کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ مفتی بہ قول متون کی روایت ہونی چاہئے، اور اس میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، لیکن جہور حنفیہ متاخرین عدم جواز کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں،

بالخصوص اس لئے کہ اس کی طرف امام صاحب کا رجوع ثابت ہے،

حدیث باب یعنی عن عبد اللہ بن مسعود قال سألنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فی اداوتک؟ قلت نبیذ فقال تمرة طيبة وماء طهور، حضرت سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول اول کی مستدل ہے، لیکن امام ترمذیؒ اور جہور محدثین اسے ناقابل استدلال کہتے ہیں، کیونکہ اس کا مدار ابو زید پر ہے، جو مجہول ہیں، بعض حنفیہ نے ضعف حدیث کا اعتراض رفع کر کے حدیث کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ توجیہات متکلفہ خالی نہیں، اور جب امام صاحبؒ کا جہور کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے تو پھر ان پر تکلف جوابات کی چندان ضرورت نہیں، اسی لئے امام طحاویؒ اور ملا زبلیؒ جیسے حنفی محدثین نے بھی اس حدیث کے ضعف کو تسلیم کیا ہے، واللہ اعلم،

## بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّعٍ

ان رجلا سلموا على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول فلم يرد عليهما، امام ترمذیؒ نے ترجمہ اس بات پر قائم کیا ہے کہ بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، لیکن وہ اس باب میں جو حدیث لائے ہیں، وہ صرف پیشاب کے وقت ترکِ سلام کی ہے، اس لئے بظاہر حدیث باب سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا، اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ نے یہ ترجمہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے نہیں بلکہ حضرت ہاجر بن قنفذ کی روایت سے ثابت کیا ہے، جس کا حوالہ ”فی الباب“ کے عنوان کے تحت موجود ہے، حضرت ہاجر بن قنفذ کی یہ حدیث نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ میں مروی ہو، جس کے الفاظ یہ ہیں ”انہ سلموا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو یقول فلم یرد علیہما سلاما حتی وضأ فداؤمنا فردد علیہ“ لہذا اس حدیث سے ترجمہ الباب ثابت ہو جاتا ہے،

حنفیہ کے نزدیک قضاء حاجت وغیرہ کے وقت سلام کرنا اور جواب دینا دونوں مکروہ ہیں اس کے علاوہ علامہ شامیؒ نے تقریباً سترہ مواقع ایسے لکھے ہیں جن میں سلام مکروہ ہے، البتہ احناف کے نزدیک حالتِ حدیث میں سلام مکروہ نہیں، اگر اہمیت پہلے تھی بعد میں اس کی اجازت ہو گئی، حضرت ہاجر بن قنفذ کی روایت میں آپؐ نے وضو کر کے جواب دیا تو یہ احتجاج پر مجہول ہو

لہ الفاظ للنسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب السلام بعد الوضوء، وانظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۲) باب فی الرد علی من رد السلام وهو یقول

چنانچہ رسولِ سلام کے لئے اگر کوئی شخص وضو یا تیمم کا اہتمام کرے تو یہ مستحب ہے،  
حالتِ بول و باز میں جواب نہ دینے سے حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم یکر اللہ عز وجل علی کل حیائۃ“ سے کوئی تعارض نہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا  
یہ ارشاد یاد کر قلبی پر محمول ہے یا ذکرِ موقتہ پر، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْكَلْبِ

یفضل الاتاء اذا ولغ فيه الكلب، ولغ باب فتح سے ہے، ولوغ کے معنی ہیں  
کئے کاسی مائع چیز میں منہ ڈال کر زبان کو حرکت دینا چاہے پئے یا نہ پئے، اور اس کے کھانے  
کے لئے ”لحس“ اور خال برتن کو چاٹنے کے لئے ”لعن“ کے الفاظ مستعمل ہیں، یہاں ولوغ سے  
مراد مطلق منہ ڈالنا ہے جس میں ”لحس“ اور ”لعن“ بھی شامل ہیں،

سبع مرات، سورِ کلب کے بارے میں فقہاء کا یہ اختلاف ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک  
اس سے برتن نجس نہیں ہوتا، البتہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی ہے، جمہور کے نزدیک  
سورِ کلب نجس ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب صحیح مسلم میں ”باب حکم  
ولوغ الکلب“ کے تحت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم طہور اثناء احدکم اذا ولغ فيه الكلب ان یغسلہ سبع مرات اولاهن بالتراب“  
اس میں ”ان یغسلہ“ کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ حکم غسل تطہیر کے لئے ہے، اور تطہیر اسی چیز کی  
ہوتی ہے جو نجس ہو، لہذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے،

پھر طریقہ تطہیر میں اختلاف ہی، خابذا اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لئے تسبیح یعنی سات  
مرتبہ دھونا واجب ہے، امام مالکؒ بھی امر تعبدی کے طور پر تسبیح کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک تثلیث کافی ہے، ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جو متحد و طرق سے  
مروی ہے، اور صحیح ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے جو حافظ ابن عدیؒ نے  
”الکامل“ میں ذکر کی ہے، ”عن الحسين بن علي الكرابيسي ثنا اسحق الزرق ثنا  
عبد الملك عن عطاء عن ابی ہریرہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
اذا ولغ الکلب فی اثناء احدکم فلیہرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات“ اس پر شافعیہ نے

یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار کراہیسی پر ہے، اول تو یہ مشکل فیہ ہیں، کیونکہ امام احمد نے ان پر جرح کی ہے، دوسرے یہ اس روایت میں متفرد ہیں، اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، کیونکہ تمام ثقات حضرت ابو ہریرہؓ سے تسبیح نقل کرتے ہیں، اور یہ اُن کے خلاف تالیف کے راوی ہیں، لہذا اُن کی یہ روایت منکر ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ کراہیسی حدیث کے امام ہیں، اور امام بخاریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے استاذ ہیں، خود امام احمدؒ نے اُن کے بارے میں فرمایا: ”لہ اخبار کثیرۃ ہو حافظہا“ حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارے میں فرماتے ہیں: ”صدوق فاضل“ (تقریب ص ۴۱) اُن پر سوائے امام احمدؒ کے کسی نے طعن نہیں کیا، اور جہاں تک اُن کی جرح کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہ خلقِ نسران میں ایک مرتبہ انھوں نے موسم الفاظ استعمال کر کے اپنی جان بچائی تھی لیکن حقیقت یہ ہو کہ یہ کوئی سبب جرح نہیں، کیونکہ یہ عمل امام بخاریؒ سے بھی ثابت ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کہہ کر اپنی جان بچوائی تھی رکالۃ الشیخ توفی الدین ابن دقیق العید، اسی وجہ سے امام زہلیؒ نے امام بخاریؒ پر جرح کی تھی جسے کسی نے قبول نہیں کیا، علاوہ ازیں اسی قسم کی تاویل خود امام شافعیؒ سے بھی ثابت ہے، کما ذکرہ البزوری فی المعارف، لہذا محض اتنی بات کراہیسی کی حدیث کو رد کرنے کا سبب نہیں بن سکتی، چنانچہ خود حافظ ابن عدیؒ نے ”الکامل“ میں ان کی یہ حدیث روایت کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: ”لہ یرفعہ غیر الکراہیسی والکراہیسی لم أجد لہ حدیثاً منکرًا خیر ہذا“ اس سے پتہ چلا کہ اُن کے نزدیک کراہیسی کی احادیث مقبول ہیں، رہا حافظ ابن عدیؒ کا اس حدیث کو منکر کہنا سو وہ انصاف سے بعید ہو، کیونکہ منکر اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ضعیف راوی نے فقہ کی مخالفت کی ہو، اور جب کراہیسی کا ثبوت ہونا ثابت ہو گیا تو ان کی حدیث کو منکر نہیں کہا جاسکتا، ہاں شاذ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہاں ایک ثقہ دو سکر ثقات کی مخالفت کر رہا ہے، اور حدیث شاذ کے قبول کرنے یا رد کرنے میں محدثین کا مشہور اختلاف ہے، محققین کا کہنا یہ ہے کہ شذوذ صحت کے منافی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا راوی بھی ثقہ ہوتا ہے، علامہ عثمانیؒ نے ”فتح الملہم“ کے مقدمہ میں حافظ سخاویؒ اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے اس کو ثابت کیا ہے، ان کی پوری بحث سے قولِ فصل یہ نکلتا ہے کہ شذوذ صحت کے منافی تو نہیں، البتہ اس کی وجہ سے روایت میں توقف کیا جائے گا، اگر دو سکر قرائن اس کی صحت پر دلالت کرتے ہوں تو اسے



قبول کر لیا جائے گا، ورنہ رد کر دیا جائے گا، اور کراہی کی اس روایت کی صحت کے متعلق قرآن موجود ہیں،

① سنن دارقطنی میں حضرت عطاء بن یسار کے طریق سے حضرت ابو ہریرہؓ کا موقوف اثر ہے، اذ اذلغ الکلب فی الاناء فأهرقه فتم اغسله ثلاث مرات "واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود حدیث تسبیح کے راوی ہیں، لہذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تسبیح کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہے،

امام دارقطنیؒ نے اذلا اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت عبد الملک کا تفسر ہے، لیکن یہ اعتراض چنداں قابل توجہ نہیں، کیونکہ عبد الملک باتفاق ثقہ ہیں، اور ثقہ کا تفسر مفسر نہیں ہوتا،

دوسرا اعتراض امام دارقطنیؒ نے یہ کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے اس اثر میں متناضطراب ہے، بعض روایات میں یہ ان کا قول تھا کہ فی الروایۃ المذكورۃ، اور بعض میں ان کا عمل رچا بچہ دارقطنی ہی میں ایک روایت ان سے اس طرح مروی ہے "عن ابی ہریرۃ انہ کان اذ اذلغ الکلب فی الاناء اھراقہ وغسلہ ثلاث مرات"، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی اضطراب نہیں بلکہ دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے، کہ انھوں نے تثلیث پر عمل بھی کیا ہو، اور اس کے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہو،

ایک اعتراض اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ بھی کیا جاتا ہے کہ العبقرۃ بیمار ذی لا ہما راہی کے قاعدہ سے اعتبار حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا ہوگا، نہ کہ فتویٰ کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فتویٰ کراہی کی روایت کے مطابق ہے، اس لئے یہاں یہ قاعدہ غیر متعلق ہے، جو تھا اعتراض حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے، اور وہ یہ کہ دارقطنی ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک دوسرا فتویٰ تسبیح کا بھی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تثلیث کے فتویٰ کو وجوب پر اور تسبیح کے فتویٰ کو استحباب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ دونوں میں تعارض نہ ہو،

② سنن دارقطنی ہی میں ثنا جعفر بن محمد بن نصیرنا الحسن بن علی

طہ (ج ۱ ص ۲۴) مطبع الفاروقی دہلی، باب ذلغ الکلب فی الاناء: ۱۰۰ حوالہ بالا (ص ۲۵) ۱۲  
 ۱۳ ثنا الحامی ناخجاہ بن اشاعر نا عارم نا حماد بن زید عن یوسف عن محمد بن ابی ہریرۃ فی الکلب یلغ فی الاناء قال  
 ہراق ویسئل سبع مرات "صحیح موقوف (سنن دارقطنی ج ۱ ص ۲۴) از مرتب

المعمری ناعبد الوہاب بن ضحاک نا اسمعیل بن عیاش عن ہشام بن عروق عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکلب یبلغ فی الاناء أنه یغسل ثلاثاً او خمساً او مبعراً (دارقطنی ج ۱ ص ۱۵ رقم ۱۳۱) یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے، لیکن کراہی کی مذکورہ بالا روایت کی تائید کے لئے کافی ہے،

(۳) مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۹۷) میں حضرت عطاء بن یسار کا فتویٰ موجود ہے، جس میں انھوں نے تین مرتبہ کی بھی اجازت دی ہے، "عن ابن جریج قال قلت لعطاء کمر یغسل الاناء الذی یبلغ فیہ الکلب؟ قال کل ذلک سمعت سبعا وخمسا وثلاث مرات" واضح رہے کہ حضرت عطاء حدیث تسبیح کے بھی راوی ہیں، اگر تسبیح کا حکم وجوب کے لئے ہوتا تو وہ اس کے خلاف کی ہرگز اجازت نہ دیتے،

(۴) اگر تسبیح کی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو کراہی کی روایت کو جو سنداً صحیح ہے بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور اس کو ختم کیا جائے تو روایات تسبیح پر بھی عمل ہو سکتا ہے، کہ انھیں استحباب پر محمول کیا جائے اور بقول صاحب بحر امام ابو حنیفہؒ بھی تسبیح کے استحباب کے قائل تھے،

(۵) اگر احتمال نسخ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو کراہی کی روایت راجح ہے، کیونکہ کلاب کے معاملہ میں احکام شریعت تدْرِیجاً تشدید سے تخفیف کی طرف آئے ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن المغفل کی روایت ہے، "قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقتل الکلاب ثم قال ما بالہم وبال الکلاب؟ ثم رخص فی کلب الصيد وکلب الغنم وقال اذ اذلغ الکلب فی الاناء فاغسلوہ سبع مرات وعفروہ الشامۃ بالتراب" (مسلم ج ۱ باب حکم ولو غ الکلب ص ۱۳۷) اس روایت کا سیاق یہ بتاتا ہے کہ تسبیح کا حکم بھی تشدید فی امر الکلاب کے سلسلہ کی ایک کڑی تھی، اور یہ قرین قیاس ہے، کہ شروع میں تسبیح کا حکم وجوب کے لئے ہو اور بعد میں صرف استحباب باقی رہ گیا ہو، جیسا کہ روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے،

(۶) قیاس سے بھی کراہی کی روایت کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیح واجب نہ ہو، کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور جن میں طبعی کراہت اور استقذار بھی زیادہ ہے، مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کلب کا بول و براز تین مرتبہ دھونے سے

لے (فی نسخۃ المطح العاروق ج ۱ ص ۲۲)، لہٰذا زہری کے اثر سے بھی کراہی کی تائید ہوتی ہے، عبدالرزاق عن معمر قال سألت الزہری عن الکلب یلغ فی الاناء قال یغسل ثلاث مرات مصنف عبدالرزاق ج ۱ ص ۹۷ باب الکلب یلغ فی

باتفاق پاک ہو جاتی ہیں، تو سورہ کلب جس کی نجاست نہ غلیظ نہ قطعی اور نہ بول و براز سے زیادہ مستفذر، اس میں تسبیح کا حکم معقول کیسے ہو سکتا ہے! لہذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے، چونکہ کتب کے لعاب میں سیمت زیادہ ہوتی ہے، اس سے یقینی طور پر بچانے کے لئے یہ ہدایت دی گئی کہ اسے سات مرتبہ دھویا جائے، اسی لئے اس کو مٹی سے مانجھنا بھی تحب قرار دیا،

② احادیث تسبیح میں اس لحاظ سے بڑا اختلاف ہے کہ بعض روایات میں "اولهن بالتوب" آیا ہے، اور خود ترمذی کی روایت بابک الفاظ یہ ہیں: "اولهن او اخرهن بالتوب بعض میں "انسابہ بالتوب" اور بعض میں "والثامنة عفرہ فی التوب" اس آخری جملہ میں اُد کو بعض حضرات نے شک پر محمول کیا ہے، اور بعض نے تطبیق میں روایات کے لئے اسے تزییع پر محمول کیا ہے، بہر حال الفاظ روایت میں اختلاف کی وجہ سے تطبیق دینا ضروری ہے، اور وجوب پر محمول کرنے کے بعد تطبیق پیدا کرنا تکلف سے خالی نہیں، البتہ اگر استحباب پر محمول کیا جائے تو ان میں بغیر کسی تکلف کے تطبیق ہو سکتی ہے کہ ان میں سے ہر طریقہ جائز ہے، واللہ اعلم، بہر حال ان قرآن کی بناء پر کراہی کی روایت اپنے شذوذ کے باوجود راجح ہو جاتی ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورَةِ الْهِرَّةِ،

انہما لیست بنجس، سوہرہ امام اور اعمیٰ کے نزدیک نجس ہی، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہلاکراہت طاہر ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، پھر امام طحاویؒ مکروہ تحریمی کہتے ہیں، اور امام کرخیؒ مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخی کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور کراہت تنزیہی پر فتویٰ دیا ہے،

امام اور اعمیٰ کا استدلال مسند احمد وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأتی دار قوم من الانصار ودنہم دار فشق ذلک علیہم فقالوا یا رسول اللہ تأتی دار فلان ولا تأتی دارنا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان فی دارکم کلبا قالوا فان فی دارہم سورا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم التور سبیم" اس حدیث کے آخری جملہ "التور سبیم" سے امام اور اعمیٰ کا استدلال ہے، اس جملہ میں بآی کو: "یہ قرار دیا گیا ہے، اور درندوں کا سور نجس ہوتا ہے، لیکن حافظ جمال الدین زلیعیؒ نے "نصب الرای" میں فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہی نیز مجمع الزوائد باب فی السور والکلب (۱۸۹/۱۸۷) میں

میں علامہ بیہقی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ عیسیٰ بن المسیب وهو ضعیف“ علاوہ ازیں اگر استدلال کو تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ہر وہ علت طرأت اور عموم بلوی کی بنا پر سورسبائع کے حکم سے خارج ہوگی،

جمہور کا استدلال حضرت ابو قتادہ کی حدیث باب سے ہے، نیز ابو داؤد کی بھی ایک روایت سے استدلال ہے جو اس طرح مروی ہے: ”حدّ ثنا عبد اللہ بن مسلمة قال حدّ ثنا عبد العزیز بن داؤد بن صالح بن دینار الثمار عن أمّہ ان مولاتہا ارسلتہا بہر یسۃ الی عائشۃ فوجدتہا تصلّی فاشارت الی ان ضعیبہا فجاءت ہرۃ فاکلت منها فلما انصرفت اكلت من حیث اكلت المہرۃ فقامت الی مول اللہ صلی اللہ علیہ قال انہا لیست بنجس انما هی من الطوائفین علیکم وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بفضلہا“ (ابو داؤد، باب سور المہرۃ)

امام ابو حنیفہ کی دلیل امام طحاوی نے شرح معانی الآثار باب سور الہرۃ میں ذکر کی ہے، ”ابو بکرۃ حدّ ثنا قال ثنا ابو عاصم عن قرۃ بن خالد قال ثنا محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طہور الاناء اذا ولغ فیہ الہرۃ ان یغسل مرقۃ او مرتین (قرۃ شک) وھذا حدیث متصل الاسناد، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہی حدیث ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے موقوف علی ابی ہریرۃ روایت کی ہے، لہذا اس میں رفعاً و نقلاً اضطراب پیدا ہو گیا، اس کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ محمد بن سیرین کی یہ عادت تھی کہ وہ حضرت ابو ہریرۃ کی حدیث کو موقوفاً ذکر کرتے ہیں، حالانکہ وہ رفع ہوئی ہے، اس کی دلیل امام طحاوی نے یہ بیان فرمائی: حدّ ثنا ابراہیم بن ابی داؤد قال

لہ و اخرج مسندہ فی مسندہ عن ام سلمۃ انہ اہدی لہا صحفۃ فیہا خبر ولحم فقامت الی الصلوۃ و قمت لصلّی فخالفت ہرۃ الی الطعام فاکلت منہ الی ان سلطنا اغذت ام سلمۃ الفصۃ فذرتہا حیث کان حیث اكلت البرۃ من نحوہا فاکلت منہ (المطالب العالیۃ لابن حجر، ص ۱۱۱ رقم ۱۹) وعن الرکین بن الربیع عن عمّہ الحسن بن علی قال ”لاباس بسور الہرۃ“ وعن ابی سعید الجباری ان علیاً سل عن الہرۃ تشرب من الاناء قال ”لاباس بسور الہرۃ“ (المطالب العالیۃ، ص ۱۱۱)

ثنا ابیہم بن عبد اللہ الہروی قال ثنا اسمعیل بن ابراہیم عن یحییٰ بن عتیق عن محمد بن سیرین انہ کان اذا حدث عن ابی ہریرۃ فقیل لہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ا فقال کل حدیث ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن سیرین جو کچھ حضرت ابو ہریرۃ سے روایت کرتے ہیں وہ مرفوع ہوتی ہے، خواہ مرفوع ہونے کی تصریح کریں یا نہ کریں، لہذا یہ مضطرب رفع ہو گیا،

اسی طرح امام طحاویؒ نے حضرت ابو ہریرۃ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے، یُغسلُ الاناء من المیز كما یُغسل من الکلب، اسی طرح ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں نقل کیا ہے، "عن ابن عمر انہ قال لا توضؤا من سور الحمار ولا الکلب لا یتوضؤا جہور کی مستدل احادیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی بھی جواز کا ایک ضعیفہ ہو۔

لہذا یہ تمام روایات بیان جواز پر محمول ہیں، اور طحاویؒ کی روایت کراہت پر، اس کی دلیل یہ ہو کہ خود حدیث باب میں آپ نے عرم نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے، شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ سورہ ترہ اپنی اصل کے اعتبار سے نجس ہے، لیکن عموم بلوی کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی، یہ علت خود کراہت تنزیہی پر دلالت کرتی ہے،

وقد جوہ مالک هذا الحدیث الخ، بعض حضرات نے حدیث باب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حمیدہ اور کثبہ دونوں مجہول ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن حبان نے دونوں کوثقات میں شمار کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے "المتلخص النجیز" میں ان کی کئی اور روایتیں بھی نقل کی ہیں، علاوہ ازیں یہ حدیث امام مالکؒ نے مؤطا میں بھی روایت کی ہے، جو بجائے خود محدث حدیث کی دلیل ہے، واللہ اعلم،

## بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

وكان يعجبهم حدیث جریر، مطلب یہ ہو کہ اگرچہ مسح علی الخفین بہت سے صحابہ سے مروی ہے، لیکن ان سب روایات کے مقابلہ میں اہل علم حضرت جریرؒ کی روایت کو اس لئے اہمیت دیتے تھے کہ حضرت جریرؒ سورہ مائدہ کی آیت وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا تھا، لہذا اس سے ان اہل باطل یعنی روافض وغیرہ کی تردید

ہو جاتی ہے جو مسیح علی الخفین کی احادیث کو آیت و ضوع منسوخ قرار دیتے ہیں، بہر حال مسیح علی الخفین کے جواز پر اجماع ہے، بعض حضرات نے امام مالک کی طرف عدم جواز کی نسبت کی ہے، لیکن وہ غلط ہے، جیسا کہ علامہ حاجی مالکیؒ نے تصریح کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت حسن بصریؒ کا قول مروی ہے: "قال حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يمسح على الخفين" علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ میں انہی سے زائد حضرات صحابہ کرام مسیح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کا قول مشہور ہے: "ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوع النهار" یہی وجہ ہے کہ مسیح علی الخفین کا قائل ہونا اہل سنت کی علامات میں سے ہے، بلکہ ایک زمانہ میں تو یہ اہل سنت کا شعار بن گیا تھا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ قدس سرہ کا قول ہے: "فنسل الشيعة ونعت الختین و نرسی المسح على الخفين"۔

## بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمَقِيمِ

للمسافر ثلاث وللْمَقِيمِ يوم، یہ حدیث اس بابے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسیح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں، اس معنی کی اور بھی بہت سی احادیث منقول ہیں، اور توقیت مسیح کا یہ مفہوم وحدہ شہرت تک پہنچا ہوا ہے، چنانچہ حضرت علیؓ حضرت ابوبکرؓ حضرت ابوہریرہؓ صفوان بن عتاتہ ابن عمروؓ عوف بن مالکؓ وغیرہم سے اسی مضمون کی روایات منقول ہیں، جمہور کے برخلاف امام مالک اور لیث بن سعد رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مسیح کی کوئی مدت مقرر نہیں، بلکہ جب تک بھی موزے پہنے ہوئے ہوں اُن پر مسح کیا جاسکتا ہے، امام مالکؒ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے،

① ابوداؤد باب التوقيت في المسح میں حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی روایت ہو، وعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم المسح على الخفين للمسافر ثلاثة ايام وللْمَقِيمِ

لہ وقال ابو الحسن اکرخی "احاث الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین" و حکاہ فی البحر (ج ۱ ص ۱۶۵) من ابی حنیفہ نفسہ "معارف السنن" ج ۱ ص ۳۳۲ ۱۲ لہ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۱) ۱۲

یوم ولیدہ، قال ابو داؤد رواہ منصور بن المعتمر عن ابراہیم النخعی باسنادہ قال فیہ  
”ولو استزدناہ لوزادنا“

جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ ”ولو استزدناہ لوزادنا“ کی زیادتی صحیح نہیں، چنانچہ علامہ زبلیؒ اور علامہ ابن دقین العید نے اس کی تضعیف کی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، بعد میں مدت معسر کر دی گئی تھی، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ حضرت خزیمہ کا اپنا گمان ہے جو شرفاً حجت نہیں، لیکن سب سے بہتر جواب علامہ ابن السکیت نے شرح ترمذی میں دیا ہے، جسے قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار (ج ۱، ص ۱۷۹) میں نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اگر یہ زیادتی ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس جملہ سے عدم توقیت پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ ”لو“ کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت معسر میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپ زیادتی فرمادیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی، اسی جواب کی تشریح تفصیل علامہ عثمانیؒ نے حضرت شیخ الہند کے حوالہ سے فتح البہم میں یہ نقل کی ہے کہ دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ آپ اہم معاملات میں اور بہت سے شرعی معاملات کی تحدید میں صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے، مع علی الخنفین کی مدت مقرر کرنے میں بھی آپ صحابہ کرام سے مشورہ کیا ہوگا، حضرت خزیمہ اس کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو آپ زیادہ مدت معسر فرمادیتے، لیکن ہم نے زیادہ کا مشورہ نہیں دیا، اس لئے آپ نے زیادتی نہیں فرمائی، بہر حال یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب کوئی شرعی تحدید نہیں کی گئی تھی، لیکن جب ایک مدت مقرر کر لی گئی تو اس کے بعد اس کی مخالفت قطعاً جائز نہیں (۱۵) درمرا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابی بن عمار رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے،

”انہ قال یا رسول اللہ! المسح علی الخنفین؟ قال نعم قال یوماً؟ قال .....  
و یومین .....، قال ثلثۃ؟ قال نعم وما شئت“ اور ایک روایت میں یوں ہے: ”عن ابی بن عمار قال فیہ حتی یبلغ سبعم“ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعم ما بد اللہ“ یہ روایت عدم توقیت پر صریح ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ سند ضعیف ہے، چنانچہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں، وقد اختلف فی اسنادہ ولیس بالقوی“ اور امام بیہقیؒ کتاب المعرفۃ میں فرماتے ہیں، ”اسنادہ مجہول“ اور امام دارقطنیؒ اپنی سنن

میں لکھتے ہیں کئی اسناد ثابت نہیں، اور اس میں عبدالرحمن بن رزین و محمد بن یزید و ابوب بکر بن قطن  
مجمول ہیں، اور امام طحاوی فرماتے ہیں کہ، "لیس ینبغی لاحد ان یتروک مثل هذه الآثار  
المواترة فی التوقیت لمثل حدیث ابی بن عمارۃ"

(۳) امام مالک کا تیسرا استدلال شرح معانی الآثار باب المسح علی الخفین کم وقته للمقیم  
والمسافر میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت ہے: قَالَ اقویت رای جئت من الشام الی مصر من الغطاب فخر  
من الشام یوم الجمعة ودخلت المدينة یوم الجمعة فدخلت علی عمر وعلی خفان مجرمقانیان رموا به  
جرمقانیان فقال لی متى عهدک یا عقبہ بغلخ خفیک فقلت لبستهما یوم الجمعة وهذا الجمعة  
فقال لی اصبت السنة، اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ سے جمعہ تک مسح کرنے کا مطلب یہ کہ طہرین مشروع کے مطابق  
ایک ہفتہ سے خفین پہنی ہوئے ہیں، اور طہرین مشروع یہ ہے کہ مدت ختم ہونے پر خفین اتار کر پاؤں دھوئے جائیں اور  
انھیں دوبارہ پہن لیا جائے، اس طرح علی کہنے والے کو عرف میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ہفتہ مسح کر رہا ہے، اسی دلیل یہ  
ہے کہ حضرت عمر خود توقیت مسح کے قائل تھے، اور مذکورہ روایت کے خلاف ان کی بہت سی روایتیں ثابت ہیں مثلاً  
طحاوی میں ہی حضرت سرید بن عقیل کی روایت ہے: قَالَ کنا لنباتة الجعفی وکان اجراءنا علی عمر سلمة من  
المسح علی الخفین فسأله فقال المسح ثلاثة ايام ولیا الیمین وللیقیم یوم وليلة حضرت عمر کی یہ حدیث پہلی حدیث  
سے معارض ہے، اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ روایت راجح ہوگی جو اتحاد  
مرفوعہ متواترہ کے مطابق ہو، اور اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہی کہا جائے گا کہ شرعی قاعدہ کے  
مطابق ایک ہفتہ سے موزے پہنے ہوئے ہوں، نیز ایک مرتبہ حضرت سعدؓ اور حضرت ابن عمرؓ  
میں مسح علی الخفین کے بارے میں اختلاف ہو گیا، اور معاملہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کیا گیا، تو  
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا یا بنی  
عمرک افقه منک للمسافر ثلاثة ايام ولیا الیہا وللمقیم یوم وليلة "اس سے  
بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیت کے قائل تھے، اس کے علاوہ مسند بزارؓ میں  
خود حضرت عمرؓ سے یہ حدیث مرفوعہ ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یسح المسافر علی الخفین ثلاثة  
ایام ولیا الیمین وللمقیم یوم وليلة (کشف الاستار ص ۱۵۲ ج ۱ رقم ۲۰۶) امام بزارؓ فرماتے ہیں: وخالد لیین  
الحدیث وروی عنہ جماعة،

(۴) امام مالک کا ایک استدلال مسند ابویعلیٰ میں حضرت میمونؓ کی حدیث سے بھی ہے،  
قَالَ یارسول اللہ اینخلع الرجل خفیه کل ساعة قال لا ولكن یسح علیہما



ماہد الہ رمجمع الزوائد ۳/۱ ص ۲۵۸، باب التوقیت فی المسح علی الخفین، علامہ ہنشیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”فیہ عمرین استحق قال الدارقطنی لیس بالقوی و ذکرہ ابن حبان فی الثقات“ یہی حدیث المطالب العالیہ (ص ۱۲۲) رقم ۱۱۱۱ بھی عمر بن اسحق سے مروی ہے، قال قرأت لعطاء کتابا معہ فاذا فیہ حدثنی میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہا قالت الخ“

بہر حال اس کا جواب یہ ہو کہ عمر بن اسحق منکلم فیہ ہے، اور اگر اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے ”فالمراد ماہد الہ بالمدة“، لان السؤال انما کان فی خلم الخفین کل ماعہ،

⑤ مسند احمد میں حضرت میمونہؓ ہی کی حدیث ہے ”عن عطاء بن یسار قال سألت میمونۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المسح علی الخفین قالت قلت یا رسول اللہ اکل ساعة یمسح الانسان علی الخفین ولا یزعمہما قال نعم“ رمجمع الزوائد ۳/۱ ص ۲۵۸، اس میں بھی عمر بن اسحق راوی کا واسطہ ہے، اگر اسی تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا بھی وہی جواب ہو جو پچھلے حدیث میں گذرا، وایضاً لا یعتادہ الاحادیث الصحیحۃ المشہورۃ“

یأمرنا اذا کنا سفراً، سفر جمع سافر یعنی المسافر کصحب وصاحب وقیل جمع المسافر والاول اصح،

الآن من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم، تقدیر عبارت اس طرح ہے: ”الآن من جنابة فتغسل بها الرجلین ولا تمسح ولكن تمسح من غائط وبول ونوم“ اس تقدیر کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ”لکن“ منفی پر مثبت کو عطف کرتا ہے نہ کہ بالکس

## بَلَّيَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ

اس ترجمہ میں امام ترمذیؒ سے تسامع ہوا ہے، یا تو ”المسح علی الخفین اعلاہما و اسفلہما“ کہنا چاہئے تھا، یا ”المسح علی الخفین اعلاہ و اسفلہ“

مسح اعلی الخف و اسفلہ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اسی حدیث سے استدلال کر کے یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلی و اسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو

جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں، اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے، اور اسفل خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے، حنفیہ کی دلیل ترمذی میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ہی کی روایت ہے جو باب فی المسح علی الخفین ظاہر ہما میں مذکور ہے: "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین ظاہر ہما" قال ابو عینی حدیث المغیرۃ حدیث حسن، لیکن اس کے بعد امام ترمذیؒ لکھتے ہیں: "وہو حدیث عبد الرحمن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروۃ عن المغیرۃ ولا نعلم احداً یذکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہر ہما غیرہ" لیکن اس بات سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث تاج کبیر میں عن عروۃ عن المغیرۃ کے طریق سے روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، عبد الرحمن بن ابی الزناد کی اگرچہ بعض حضرات نے تضعیف کی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی آثار مقبول ہیں، نیز ابوداؤد میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے: "عن علی رضی اللہ عنہ قال لکان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلا وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ، وکن انی بلوغ المرام فی التلخیص ج ۱ ص ۵۹" و اسنادہ صحیح" یہ بھی صریح دلیل ہے، حنفیہ کی ایک دلیل ابوداؤد طیالسیؒ کی تخریج کردہ عبد اللہ بن مغفل المزنی کی روایت ہے: "قال اذل من رأیت علیہ خفین فی الاسلام المغیرۃ بن شعبۃ اتانا ونحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ خفان اسودان فجعلنا ننظر الیہما ونعجب منہما فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انتہ سیکون لکم اعنی الخفاف قالوا یا رسول اللہ فکیف نصنع؟ قال تمسحون علیہما وتصلون" (المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۱۳۵)

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ معلول ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی، اور اس کو قابل استدلال مان بھی لیا جائے تب بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ دراصل مسح آپؐ نے صرف ظاہر پر کیا تھا، لیکن موزوں کی سختی کی وجہ سے اسفل خف کو بھی پکڑا تھا، جس کو راوی نے مسح علی الاسفل سے تعبیر کر دیا،

وہن احدیث معلول، معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی علت قاذبہ

پائی جاتی ہو یہ نام قیاس صرفی کے خلاف ہے، کیونکہ یہ اعلال سے نکلا ہے، لہذا معطل ہونا چاہئے،  
لیکن محدثین کے یہاں معلول اور معطل رواج پا گیا، اس لئے اب یہی صحیح اور اصطلاح محدثین ہے،  
بہر حال معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند یا متن میں کوئی غلطی یا قطعاً درج پائی جا رہی ہو، خواہ  
اس کے تمام رجال ثقات ہوں، معلول حدیث کی شکل اور دقیق ترین قسم ہے، کیونکہ حدیث کی علت پہچانتا  
بہت جہارت اور تجربہ کا متقاضی ہے،

حدیث باب کے معلول ہونے کی وجوہ درج ذیل ہیں:-

① پہلی علت خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے، کہ یہی روایت عبداللہ بن المبارکؒ نے  
بھی ثور بن یزید سے نقل کی ہے، اس میں سند ”کاتب المغیرہ“ پر ختم ہو گئی ہے، اور حضرت مغیرہ  
ابن شعبہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، گویا عبداللہ بن المبارک کی سند میں یہ حدیث مسدود تھی۔  
میں سے نہیں بلکہ کاتب المغیرہ کی مرسل ہے، ولید بن مسلم کو روایم ہوا اور انھوں نے اسے موصولاً  
روایت کر دیا، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”لحمی سندہ عن ثور بن یزید غیر  
الولید بن مسلم“

② دوسری علت امام ابو داؤدؒ وغیرہ نے بیان کی ہے، اور وہ یہ کہ ثور بن یزید نے یہ  
حدیث رجاہ بن حیوہ سے نہیں سنی، گویا حدیث منقطع ہے، بشیر کی سند میں یہاں حدیث ثنا  
کی تصریح پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے بعض حضرات نے اسے موصول قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ  
حدیث ثنا کی یہ تصریح درست نہیں، جیسا کہ مسند احمد بن عبد اللہ صغار سے معلوم ہوتا ہے،  
③ عبداللہ بن المبارک کی سند میں ”عن وجاء قال حدیثت عن کاتب المغیرہ“  
کے الفاظ آئے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود رجاہ بن حیوہ نے بھی یہ حدیث براہ راست کتاب  
المغیرہ سے نہیں سنی تھی، بلکہ کسی اور سے سنی تھی، جزا معلوم ہے، لہذا یہ ایک اور انقطاع ہو گیا،

④ حضرت کشمیریؒ نے جو تھی علت یہ بیان کی ہے کہ حضرت مغیرہ کی یہ روایت مسند ثور  
میں ساٹھ طریقوں سے منقول ہے، لیکن حدیث باب کے سوا کسی بھی روایت میں اسفل خف  
پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے، بہر حال مذکورہ وجوہات کی بناء پر حدیث باب کو معلول قرار دیا گیا،

## باب المسح علی الجوربین والنعلین؛

مسح علی الجوربین، بخوبی سوت یا اون کے موزوں کو کہتے ہیں، اگر ایسے موزوں

بر دونوں طرف چڑھا بھی چڑھا ہوا ہو تو اس کو مجلّد کہتے ہیں، اور اگر صرف نچلے حصّہ میں چڑھا چڑھا ہوا ہو تو اسے منقل کہتے ہیں، اور اگر موزے پورے کے پورے چڑے کے ہوں، یعنی سوت وغیرہ کا اُن میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے موزوں کو خفین کہتے ہیں، خفین جو زمین مجلّدین اور جو زمین منقلین پر اتفاقاً مسج جائز ہے، اور اگر جو زمین مجلّد یا منقل نہ ہوں اور رقیع ہوں، یعنی اُن میں خفین کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو اُن پر مسج بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ جو زمین غیر مجلّدین وغیر منقلین خفین پر مسج کرنے کے بایں میں اختلاف ہے، خفین کا مطلب یہ ہے کہ ان میں تین شرائط پائی جاتی ہوں:

① شفاء ہوں یعنی اگر ان پر پانی ڈالا جائے تو پاؤں تک نہ پہنچے، ② متمسک بغیر

استمساک ہوں ③ اُن میں تسبیح مشی ممکن ہو، ایسے موزوں پر مسج کے جواز میں کچھ اختلاف ہوا جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اُن پر مسج جائز ہے، امام ابو حنیفہ کا اصل

مذہب عدم جواز کا ہے، لیکن صاحب ہدایہ اور صاحب بدائع وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحب

نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا، مجمع الانہر میں لکھا ہے کہ یہ رجوع وفاسق

نویائین دن پہلے کیا گیا، اور جامع ترمذی علامہ جابر سندھی والے قلمی نسخہ میں یہاں ایک عبارت

اور موجود ہے، "قال ابو عیسیٰ سمعت صالح بن محمد الترمذی قال سمعت ابا

مقاتل التمرقندی يقول دخلت علی ابی حنیفہ فی مرضہ الذی مات فیہ فدا عا

بماء فتوضاً وعلیہ جوربان فمسح علیہما ثم قال فعلت الیوم فیثام اکن

افعلہ مسحت علی الجوربین وھما غیر منقلین رکذا فی طبعة الحلبی للترمذی

بتصحیح الشیخ احمد شا کر المحدث) بہر حال اس سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ امام صاحب

نے آخر میں رجوع فرمایا تھا، لہذا اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ جو زمین خفین پر مسج جائز ہو،

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسج علی الجوربین کا جواز درحقیقت تنقح المناط (حلت) کے طریقہ

پر ہے، یعنی جن جوارب میں مذکورہ تین شرائط پائی جاتی ہوں ان کو خفین ہی میں داخل کر کے

اُن پر جواز مسج کا حکم لگایا گیا ہے، ورنہ جن روایات میں مسج علی الجوربین کا ذکر ہے وہ سب

ضعیف ہیں، ورنہ کم از کم جرواحد ہیں، جن سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کا

جواز مسج علی الخفین کی احادیث متواترہ ہی سے تنقح مناط کے طور پر ثابت ہوا ہے،

والنعلین، نعلین پر مسج کی اجازت ائمہ اربع میں سے کسی کے ہاں نہیں ہے، لہذا

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے، جس کی وضاحت عنقریب آئے گی، یا پھر یوں

کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے نعلین پہنے پہنے جور بن پر مسح فرمایا جس میں ہاتھ نعلین کو بھی لگا، لیکن مسح نعلین مقصود نہیں تھا، اسے راوی نے مسح علی النعلین سے تعبیر کر دیا،

هَذَا أَحَدُ ثَلَاثِ حَسَنٍ صَحِيحٍ، اس حدیث کی تصحیح میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، چنانچہ محدثین کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، امام ابوداؤدؒ، یحییٰ بن محیین، علی بن المدینی اور عبد الرحمن بن ہمدانی جیسے ائمہ حدیث سے اس حدیث کی تضعیف ہی منقول ہے اور ضعف کی وجہ ابوقیس اور حزیل بن شریحیل کا ضعف ہے،

وفی الباب عن ابی موسیٰ، لیکن حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت بھی ضعیف ہے،  
کما صرح ابوداؤد فی سننہ ۱۳۰ ص ۲۱ و ۲۲ باب المسح علی الجوربین،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرِ بَيْنِ الْأَسْمَاءِ،

اس ترجمہ الباب میں جور بن کا ذکر غلط ہے، کیونکہ حدیث میں جور بن کا کوئی ذکر نہیں ہے لہذا یا تو یہ امام ترمذیؒ کا تسامح ہے یا پھر کسی کاتب کی غلطی، دوسری صورت کی تائید ترمذیؒ کے علامہ عابد سندھی والے نسخہ سے ہوتی ہے، کیونکہ اس میں جور بن کا ذکر نہیں ہے،

ومسح علی الخفین والعمامة، اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ امام اسحقؒ، دیکھ ابن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفا جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفا تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدار مفروضہ کا مسح کرنے کے بعد سنت استیعاب عمامہ پر ادا کی جاسکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن حجرؒ نے اس قول کو امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی منسوب کیا ہے، لیکن حنفیہ کی کتب میں اس کا ذکر نہیں ملتا، لہذا صحیح یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت استیعاب بھی مسح علی العمامہ سے ادا نہیں ہوتی،

تائیلین جواز کا استدلال حدیث باب کے علاوہ حضرت بلالؓ کی روایت سے ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب کے آخر میں تخریج کی ہے، ”عن بلالؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین والضمار“ اسی طرح ابوداؤد باب المسح علی العمامہ میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسریة فاصابهم البرد فلما قد موا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرهم ان یمسحوا

عن العمامہ (العلماؤ) والتساخین (جمع تسخان بمعنى الخف) نیز ان کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عمر بن امیہ ضمری کی روایت سے بھی ہے، جس سے مسیح علی العمامہ کا ثبوت ملتا ہے، یہ چاروں حدیثیں سنداً صحیح ہیں،

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیت قرآنی "وأمسحوا برؤسکم" سے ہے کہ یہ قطعی ہے، اور مسیح علی العمامہ کی احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں، بخلاف مسیح علی الخفین کے کہ اولیٰ تو خود قرآن کریم کی تفسیر و ترجمہ سے اس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، دوسرے اس کی احادیث معنی متواتر ہیں، لہذا ان سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن ہے، جہاں تک حدیث باب اور مسیح علی العمامہ کی دوسری احادیث کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کے بہت سے جوابات دیئے گئے اور توجیہات کی گئی ہیں،

مسیح علی العمامہ کی روایات محض التادل ہیں، اور حافظ زبلی کے بقول جن روایتوں میں مسیح علی العمامہ کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں "مسیح علی ناصیتہ و عمامتہ" تھا، جس کی مختصر شکل صرف مسیح علی عمامہ بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں ناصیہ کی تصریح موجود ہے، خود امام ترمذی فرماتے ہیں "وذكر محمد بن البشار في هذا الحديث في موضع اخر انه مسيح علي ناصيته و عمامته" حضرت تلالؒ کی روایت میں بھی بعض طرق میں ناصیہ کا ذکر آیا ہے، نیز حضرت جابرؓ کی اگلی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جن میں عمامہ بن گیا، فرماتے ہیں کہ میرے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مسیح علی العمامہ کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا "نعم، انھو"۔

ان تمام روایات کے پیش نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ نے کبھی تنہا عمامہ کا مسح نہیں فرمایا، لہذا اب مسیح علی العمامہ کی تمام روایات کا محمل یہ ہو گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی مقداریہ فروغ کا مسح فرمایا، اور اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا، اور یہ عمل بیان جواز کے لئے تھا،

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسیح راس کے بعد عمامہ کو درست فرمایا ہو گا، جسے راوی نے مسیح علی العمامہ سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمزور ہے، کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی فہم پر مدگاری کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ مسیح علی العمامہ کی روایات متعدد صحابہ کرام سے مروی ہیں، اور ان تمام کے بارے میں یہ خیال سو بظن ہے،

امام محمدؒ نے ”وطأ“ میں ایک اور طریقہ سے مسح علی العمامہ کی روایات کا جواب دیا ہے، وہ لکھتے ہیں ”بلغضات المسح علی العمامۃ کان فتوک“ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے بلاغات مسند میں، اگر یہ بات صحیح ہو تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث کا بہترین جواب بن جاتا ہے، اگر مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے، یہ مسح علی العمامہ کی بحث کا لب لباب ہو، اس موضوع پر سب سے مفصل اور شافی بحث اعلاء السنن (ج ۱ ص ۸ تا ص ۱۲) میں کی گئی ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

فاحاض علی فرجہ، اس حدیث کی بناء پر صاحب بقرہ نے لکھا ہے کہ ہتھوڑا غسل میں مسنون ہے، قبل کا بھی اور دُربر کا بھی خواہ اس پر نجاست نہ لگی ہو، ثم تنحیٰ فغسل رجلیہ، اس حدیث میں تصریح ہے کہ غسل رجلین کو مؤخر کیا جائیگا۔ لیکن حضرت عائشہؓ کی اگلی حدیث میں یتوضأ وضوءہ للصلوة کے الفاظ آئے ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ غسل رجلین غسل سے مقدم ہے، اسی لئے علماء میں اختلاف ہوا، بعض نے تقدیم کو ترجیح دی اور بعض نے تاخیر کو، محققین احناف نے تطہین کا طریقہ اختیار کیا، اور کہا کہ اگر غسل کی جگہ پانی جمع ہو جانا ہو تو غسل رجلین مؤخر ہوگا، اور حضرت میمونہؓ کی روایت باب اسی پر محمول ہوگی، اور اگر غسل کی جگہ پانی جمع نہ ہوتا ہو تو غسل رجلین وضوء کے ساتھ ہوگا حضرت عائشہؓ کی حدیث اسی پر محمول ہوگی،

ان انفس الجنب فی الماء، جبہور کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، اس لئے صرف انفس کی صورت میں جبہور کے نزدیک غسل ہی جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض انفس سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ ذلک ضروری ہے،

## بَابُ هَلْ تَنْقِضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

اشد نہ ضروری، محققین نے اسے بقیۃ الضاد و سکون الفاء ضبط کیا ہے، لیکن علامہ ابن برمیؒ نے بضم الضاد و الفاء علی وزن سَفَنٌ صُنْفٌ کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ ضغیر کی جمع ہے، لیکن ابن برمیؒ کا یہ قول جبہور کے خلاف ہے، صحیح قول اول ہی ہو، درحقیقت





لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہو کہ یہ حدیث اپنے ضعف کے باوجود دروجہ سے مقبول ہے، ایک تو اس لئے کہ ”وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْبُؤْا“ کی آیت اس کی تصدیق و تائید کرتی ہے، دوسرے یہی مفہوم حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے، جبکہ حضرت علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے، عن علیؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فحل به كن او كن امن النار، قال علیؓ فمن شم عادیة رأسی وكان یجوز شعرة (معناه السنن ج ۱ ص ۳۶۶ و ۳۶۷) بعض حضرات نے اسے بھی موقوف علیؓ قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مرفوع ہے، امام نوویؒ نے یکہ نگہ اگرچہ اس حدیث کی تضعیف کی ہے، لیکن دوسرے مقام پر اس کی تحسین بھی کی ہے، محقر یہ کہ یہ قابل استدلال ہے۔

## بَابُ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ الْغُسْلِ،

کان یتوضاً بعد الغسل، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں وضو واجب نہیں، بلکہ مسنون ہے، صرف رائد ظاہری سے وجوب منقول ہے، لیکن غسل کے بعد وضو کی ضرورت نہ ہونے پر اجماع ہے، بلکہ ایک روایت مجمع بطرائی کبیر، اوسط اور صغیر میں اس طرح مروی ہے: ”عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ بعد الغسل فليس متناً“ مگر اس کی سند کمزور ہے، علامہ بیہقی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۷۳) میں اس روایت کو ذکر کرتے کے بعد فرماتے ہیں ”وفی اسناد الاوسط سلیمان بن احمد کذبہ ابن معین وضعفہ غیرہ ووثقہ عبدان“

## بَابُ مَا جَاءَ إِذَا التَّقَى لِحَتَانِ رَبِّ الْغُسْلِ

إِذَا جَاوَزَ الْحَتَانِ الْخَتَانَ، ختان اول سے مراد موضع الاختتان من الرجل ہو، اور ختان ثانی سے مراد موضع الاختتان من المرأة، وهو لحمه في أعلى الفرج عند ثقب البول كعرف الديك، وكانت العرب تختن المرأة وتعدّها مكمومة لها فكون الجماع بالمختونة آكد، عورت کے لئے ختان کے بجائے عربی میں خفان مستعمل ہو لیکن یہاں تغلیباً اس کے لئے بھی ختان کا لفظ استعمال کر لیا گیا ہے، اور مجاوزة الختان قواری حشفہ سے کنایہ ہے،

اسی حدیث کی بناء پر اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وجوب غسل کے لئے انزال ضروری نہیں، بلکہ یہ مجاوزت اگر مع الکسالی ہو تب بھی غسل واجب ہو، البتہ عہد صحابہ رضی عنہم اس کے بارے میں کچھ اختلاف رہا ہے، چنانچہ صدر اہل میں صحابہ کرام کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہو محض اکسال یعنی التقا الختانین موجب غسل نہیں لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواج مطہرات سے رجوع کے بعد تمام صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ محض التقا الختانین موجب غسل ہے،

اختلاف کے وقت قائلین عدم غسل کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے تھا، "عن عبد الرحمن بن سعيد الخدری عن ابيه قال خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين الى قباء حتى اذا كنا في بني سالم وقفت رسول الله صلى الله عليه وسلم على باب عتيان فصرخ به فخرج يعجزا زارعا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعجلنا الرجل فقال عتيان يا رسول الله ارايت الرجل يعجل عن امرأته ولم يُسِرْ ما ذاعليه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء، (صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)

اسی طرح صحیح مسلم ہی پر حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل يأتي أهله ثم لا يزل قال يغسل ذكره ويتوضأ، (مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)

لیکن ان استدلالات کا جواب حضرت ابی بن کعبؓ ہی کی دوسری حدیث میں موجود ہے جو اگلے باب میں مذکور ہے "عن أبي بن كعب قال انما كان الماء من الماء وخصه في اول الاسلام ثم خفي عنها اس سے معلوم ہوا کہ "انما الماء من الماء" کا یہ حکم فسخ ہی حضرت ابی بن کعبؓ کے علاوہ حضرت رافع بن خدیجؓ نے بھی نسخ کی تصریح کی ہے، چنانچہ مسند احمد اور معجم طبرانی اوسط میں ان کی روایت اس طرح مروی ہے: "قال ناداني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا على بطن امرأتى ففقت ولم انزل فاغتسلت وخرجت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته انتك دعوتني وانا على بطن امرأتى ففقت ولم انزل فاغتسلت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عليك الماء من الماء، قال رافع ثم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

بعد ذلك بالغسل ومجمع الزوائد باب في قوله الماء من الماء قلت: "نیز صحیح ابن جان میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلك ولا یغتسل وذلك قبل فتح مكة ثم اغتسل بعد ذلك" (معارف السنن ج ۱ ص ۳۴۱) یہ تمام احادیث الماء من الماء والی حدیث کے منسوخ ہونے پر دال ہیں، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں التقاء ختائین سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو گیا،

امام ترمذیؒ نے اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ذکر کیا ہے "قال انما الماء من الماء في الاحتلام" بعض حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ بتایا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ حدیث الماء من الماء کی یہ تاویل کیا کرتے تھے کہ وہ منسوخ نہیں، بلکہ احتلام پر محمول ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ الماء من الماء والی حدیث احتلام کے بارے میں نہیں بلکہ جماع البیظ کے بارے میں ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، لہذا بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث انما الماء من الماء جماع البیظ کے لئے منسوخ ہو چکی ہے، لیکن احتلام کے لئے اب بھی حکم اور واجب العمل ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک حدیث منسوخ بعض جزئیات میں واجب العمل باقی رہے، واللہ اعلم،

## بَابُ فِيمَنْ يَسْتَقِظُ وَيَرَى بَلَاءً وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا

یجد البلیل ولا یدکر احتلاماً، قال یغتسل، اس حدیث میں دو مسئلے بیان کئے گئے

۱۔ بیان ہارواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار تحت "باب الزی بجامع ولا یحسل" حدیث روح بن الفرخ قال ثنا یحییٰ بن عبد اللہ بن بکر قال حدثنی الیث قال حدثنی معمر بن ابی حبیبة عن عبد اللہ بن عدی بن الحارث قال ثنا اکر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة فقال بعضهم اذا جازوا الحنّان الحنّان فقد وجب الغسل وقال بعضهم انما الماء من الماء فقال عمرؓ قد اختلفتم علی و انتم اهل بدر الاخیار فکیف بالناس بعدکم فقال علی بن ابی طالب یا امیر المؤمنین ان اردت ان تعلم ذلک فارسل الی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسلّعن عن ذلک فارسل الی عائشہؓ فقالت اذا جازوا الحنّان الحنّان فقد وجب الغسل، فقال عمرؓ عند ذلک لا ارجح اذ یقول الماء من الماء الا بعلیة نکالاً، قال الطحاوی فیذا عمرؓ قد حل الناس علی ہذا یجھد اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکر ذلک علیہ منکر ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ہیں، ایک تو یہ کہ اگر خواب یاد ہو لیکن کپڑوں پر کوئی تری وغیرہ نہ ہو، تو وہ موجب غسل نہیں، اس مسئلہ میں نہ کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی تفصیل۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد کپڑوں پر تری نظر آئے تو اس میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھیں ہیں:

(۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) مذی ہونے کا یقین ہو (۳) ودی ہونے کا یقین ہو (۴) اذلین میں شک ہو (۵) اخیرین میں شک ہو (۶) طرفین میں شک ہو (۷) تینوں میں شک ہو، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں ہوگا، اس طرح کل چودہ صورتیں ہوں گی، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے:

(۱) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو، اور نمبر ۴ سات شک کی چار صورتیں جبکہ خواب یاد ہو۔ اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل باتفاق واجب نہیں:

(۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے:

(۱) منی اور مذی میں شک ہو، اور خواب یاد نہ ہو۔ (۲) منی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) تینوں میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو، ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں، للمشک فی وجود الموجب، طرفین حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ اس کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔

ان النساء شقائق الرجال : مقصود یہ ہے کہ عورتیں مردوں کے مشابہ ہیں، اور ان کو بھی احتلام ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وقوع کم ہے، اکثر عورتوں کو اس وقت احتلام ہوتا ہے جب وہ بڑی عمر کو پہنچ جائیں۔ واللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَذْيِ وَالْمَذْيِ

ذكر سعادة خاج ہونے والی بول کے علاوہ تین چیزیں ہیں: منی، مذی اور ودی منی کی جامع تعریف یہ ہے: "ماء ابيض يتولد منه الولد وهو ينزف في خروجه ويخرج بشهوة من بين صلب الرجل وشراب المرأة ويستعقبه الفطور وله رائحة كرائحة الطلع ورائحة الطلع قريبة من رائحة العجين، حافظ ابن حجر نے فرمایا "ومنى المرأة ماء ابيض لامثل مائه رقيق وليس له رائحة" اسی کو بعض فقہاء نے اس طرح تعبیر کیا "ومنى المرأة اصف رقيق وقد يبيض بفضل قوتها،

مذی کی تعریف یہ ہے "هو ماء ابيض رقيق لزج يخرج عند الملاعبة او تدكير الجماع او ارادته من غير شهوة ولاد في ولا يعقبه فطور رسالا يحس بخروجه وهو اغلب في النساء من الرجال وهذا ملخص ما قاله ابن حجر وابن نجيم۔ ودی کی تعریف یہ ہے "هو ماء ابيض كدر تخين يشبه المني في الشخانة وريخالفه في الكدورة ولا رائحة له ويخرج عقيب البول اذا كانت الطبيعة مستمسكة وعند حمل شيء ثقيل ويخرج قطرة او قطرتين ونحوهما" البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲: ودی کبھی بول سے پہلے اور کبھی بول کے ساتھ بھی خارج ہوتی ہے، اسی لئے بعض

لہ قال الخطابي العاهرة يقولون المذني مكسورة الزال مثقلة وانما هو المذني ساكنة الزال وهو ما يخرج من قبل الانسان عند نشاط او حلاعة ابل ونحوها، والودی ساكنة الزال غير معوجة ما خرج عقيب البول وانما المني ثقيلة اياها قاله الدافعي ويقال ودی ومذی ليعرفوا المني بالاعتراض اصلاح خطأ المهرشم، ص ۱۰، طبع القاهرة، وقال محشي قاله المصنف (ای فی ضبط المذی والودی) ہوتا ہی الی مبیدۃ ونقل الازہری عن اللاموی تشدیداً یاء فی اثلاثۃ ایضاً وقال شیخ البیہقی فی معارف السنن ج ۱ ص ۳۶۱ فی المذمی لغات انصبا، فتح المعجم وسكون الذال المجعرة وتخفيف الیاء ثم بكسر الذال وتشديد الیاء، ولقول سعيد بن يحيى القنوي المذی والمذی والودی مشردات الیاء، وتقال ابو مبیدۃ الصواب ان المني وحده مشد الیاء والباقيان مخففتان بزما قال فی فتح الباری والعارضة، وانظر لتفصیل فی البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲ وشرح المہذب ج ۲ ص ۱۴۰

فقہار نے ”یخرج مع البول“ اور بعض نے ”یسبق البول“ فرمایا ہے۔ ان میں کوئی تعارض نہیں۔

منی جب شہوت سے خارج ہو تو بالاجماع موجب غسل ہی خروج من غیر شہوة کی صورت میں اختلاف ہے۔ احاث کے نزدیک موجب غسل نہیں۔ اور بعض فقہاء کے نزدیک موجب غسل ہی اسی طرح منی کی طہارت و نجاست میں بھی اختلاف ہے جس کا بیان آئے والا ہے۔ مذی کی نجاست اور اس کے ناقض وضو ہونے میں سب کا اتفاق ہے، البتہ طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے جس کا بیان باب لاحق میں آئے والا ہے۔ اور ردی کے نجس ہونے اور ناقض وضو ہونے اور طریقہ تطہیر سب میں اتفاق ہے۔

سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذیؑ یہاں یہ بات قابل نظر ہے کہ اس حدیث میں حضرت علیؑ کے قول سے معلوم ہو رہا ہے کہ مذی کے بارے میں سوال انھوں نے خود کیا تھا۔ لیکن بخاری کی روایت میں ”امرئ رجلاً ان یسئل“ کے الفاظ آئے ہیں، جبکہ نسائی کی ایک روایت میں حضرت عمارؓ کو اور دوسری روایت میں حضرت مقدادؓ کو سائل بتایا گیا ہے۔ یہ تمام روایات صحیح ہیں، اسی طرح ابو داؤد کی روایات میں عبداللہ بن سعدؓ اور سہیل بن حبیبؓ اور طبرانی کی روایت میں ... حضرت عثمانؓ کو سائل قرار دیا گیا ہے۔ لیکن یہ تینوں روایات ضعیف ہیں، اس لئے ان کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ ما قبل کی صحیح روایات میں تعارض پایا جاتا ہے۔ ابن حبان نے اس کا یہ جواب دیا کہ در اس سائل حضرت علیؑ ہیں، اور مجلس سوال میں حضرت عمارؓ اور مقدادؓ بھی موجود تھے، اس لئے کہیں اُن کی طرف بھی نسبت کر دی گئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ جواب نسائی کی روایت کے خلاف ہے، جس میں حضرت علیؑ فرماتے ہیں ”كنت رجلاً مذاً أو کانت ابنة النبی صلی اللہ علیہ وسلم تحق فأنجست ان اسأله فقلت لرجل جالس لی جنبی سلمة ان اس سے پتہ چلتا ہے کہ خود انھوں نے سوال نہیں کیا تھا۔ حافظ نے فرمایا کہ امام نوویؒ کا جواب صحیح ہے، کہ حضرت علیؑ نے یہ مسئلہ حضرت مقدادؓ اور حضرت عمارؓ یا سرہؓ دونوں کے ذریعہ پوچھوایا ہوگا، چونکہ حضرت علیؑ آمر ہیں اور فضل کی نسبت جس طرح مامور کی طرف ہوتی ہے اسی طرح آمر کی طرف بھی ہوتی ہے، اس لئے سوال کی نسبت حضرت علیؑ، حضرت عمارؓ اور حضرت مقدادؓ تینوں کی طرف بیک وقت درست اور صحیح ہے، پس کوئی تعارض نہ رہا،

لہ (ج ۱ ص ۳۱) باب یغسل المذی واورہ ۱۲ لکھ (ج ۱ ص ۳۶) باب ینقض الوضوء بالانقضاض الوضوء من المذی

لکھ (ج ۱ ص ۲۰) باب فی المذی ۱۲ لکھ (نصاب ایہ (ج ۱ ص ۳۹) فی فصل فی الغسل) ۱۲ لکھ نیز حضرت عثمانؓ کو اور حضرت سہیل ان حدیث کا سوال خود اپنے مقام مانتے متعلق تھا، حضرت علیؑ کے واقعہ سے اُن کے سوال کا کوئی تعلق نہیں، ۱۲ لکھ (ج ۱ ص ۳۹) باب ینقض الوضوء بالانقضاض الوضوء من المذی

## بَابُ فِي الْمَذْيِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

یكفیلك ان تاخذن كفا من ماء فتتوضع به ثوبك، اس سے استدلال کر کے امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض چھیننے مارنے سے ہو جاتی ہے، جیسا کہ بول غلام میں بھی اُن کے نزدیک نفع کافی ہے، ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ طہارت من المذی صرف غسل سے حاصل ہوگی، جمہور روایت باب میں ”فتتوضع“ کے لفظ کو مطلق غسل پر یا غسل خفیف پر محمول کرتے ہیں، ان کا استدلال صحیح بخاری میں داخل ذکر ہے ”کے الفاظ سے ہو، کہ غسل ذکر کا حکم معتدل باصابت المذی ہے، لہذا ثوب کا بھی یہی حکم ہوگا، پھر بخاری کی روایت میں صرف غسل ذکر کا حکم ہے اور ابو داؤد کی روایت میں ذکر و انشین دونوں کے غسل کا حکم دیا گیا ہے، امام احمدؒ کے نزدیک یہ بھی ظاہر پر محمول ہے، اور ہر حال میں ذکر و انشین کا غسل مامور بہ ہے، خواہ اصابت مذی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، جبکہ جمہور کے نزدیک صرف مومع اصابت مذی کا غسل ضروری ہے، اور تبعاً ذکر و انشین کا غسل بھی ہو جائے گا، امام طحاویؒ نے فرمایا کہ غسل انشین تشریفاً نہیں بلکہ ملا جا ہے، کیونکہ ماء بار دھن طرح قاطع بول دلہن ہے، اسی طرح قاطع مذی بھی ہے چونکہ انشین ہی کے ساتھ مذی کا تعلق ہے،

## بَابُ فِي الْمَذْيِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

منی کی نجاست و طہارت کے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہ کے ذور سے سے اختلاف چلا آ رہا ہے صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور ائمہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی طہارہ ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ انسان کی منی کے بارے میں امام شافعیؒ کی تین روایات ہیں؛

- ① رجل و امرأة دونوں کی منی ناپاک ہے ② رجل کی پاک اور عورت کی نجس ہے، ③ دونوں کی منی طہارہ ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ روایت ثالثہ اصح اور مختار ہے، علیٰ ہذا منی حیوانات میں بھی اُن کے ہاں تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ کلب و خنزیر کی منی ناپاک ہے،

بقیہ حیوانات کی منی کے بارے میں بھی تین روایات ہیں:-

① تمام حیوانات کی منی پاک ہے ② مطلقاً نجس ہے ③ ماکول اللحم کی طاہر اور غیر ماکول اللحم کی نجس ہے، ان میں روایت اولیٰ امام شافعی کے ہاں مختار اور راجح ہے، دیکھا حقہ التودی فی شرح مہلج ۱ ص ۱۲۰

صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انسؓ وغیرہم اور ائمہ میں سے سفیان ثوریؒ، امام ادزاعیؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے، لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ منی نجس ہے لیکن اگر منی گئے ہوئے کپڑے میں سناڑ پڑھ لی تو اعادہ واجب نہیں، حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر منی کپڑے پر ہو تو اعادہ واجب نہیں، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، البتہ اگر جسم پر ہو تو اعادہ واجب ہے، اگرچہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، امام مالکؒ کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے اس لئے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرک کافی نہیں، جبکہ احاث کے ہاں تفصیل ہے، صاحب درمختارؒ نے فرمایا کہ "الغسل ان کان رطباً والفرک ان کان یابساً" انھوں نے مزید کوئی تفصیل بیان نہیں کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ منی یا بس رقیق ہو یا غلیظ، مرد کی ہو یا عورت کی، فرک سے طہارت حاصل ہو جائے گی، لیکن علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فرک صرف منی غلیظ یا بس میں کافی ہے، ورنہ غسل ضروری ہوگا، پھر صاحب درمختارؒ نے فرمایا کہ فرک صرف اُس وقت کافی ہوگا جب خروج منی سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا ہو، ورنہ غسل ضروری ہوگا، شمس اللامۃ شریؒ نے فرمایا کہ فرک کے معاملہ میں مجھے تردید ہے، کیونکہ خروج منی سے پہلے لامحالہ خروج مذی ہوگا، اور مذی بالاتفاق نجس ہے، جس کے لئے غسل ضروری ہے، لہذا وہ منی مخلوط بالمذی ہو کر کپڑے پر لگ جائے گی، لہذا فرک جائز نہ ہونا چاہیے، لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ اس میں تردید کوئی بات نہیں، کیونکہ مذی کی مقدار اس قدر مغلوب ہوگی کہ قدر درہم سے متجاوز نہ ہوگی، لہذا فرک کافی ہو جائے گا،

امام شافعیؒ طہارت منی پر حدیث باب میں حضرت عائشہؓ کے ان الفاظ سے استدلال کرتے ہیں "انما کان یکفیہ ان یفرکہ باصابعہ درہمافرکتہ من ثوب" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصابی" میزان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے جن میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا وہ فرماتے ہیں کہ فرک بھی نظافت کے لئے ہے، اسی طرح جن روایات میں غسل کا حکم آیا ہے



وہ بھی نظافت پر محمول ہیں، ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے بھی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے، "قال ابن عباسؓ المنی بمنزلة المغطا فأمطه عنك ولو بإذخرة" اور دارقطنی میں یہ مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اس میں امام شافعیؒ نے "بمنزلة المغطا" سے طہارت کو ثابت کیا ہے، اور "أمطه عنك" کو نظافت پر محمول کیا ہے، استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعیؒ نے "كتاب الام" میں فرمایا "ہم منی کو کس طرح نجس کہتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو طہارتین یعنی الماء والطین سے پیدا کیا، لہذا ان کی نسل کی تخلیق بھی شی طہرہی سے ہوگی جو منی ہے، حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں،

① صحیح ابن حبان میں حضرت جابر بن سمورؓ کی روایت ہے "قال سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم أصلي في الثوب الذي ألقى فيه أهلي؟ قال نعم إلا أن تزي فيه شيئاً فتغسله" (موارد الظلمان ج ۱ ص ۸۲) قلت وهذا صرح شئ على مذهب الحنفية من المرفوعات،

② ابوداؤد باب الصلاة في الثوب الذي يصيب أهله فيه، کے تحت روایت آئی ہے، "عن معاوية بن أبي سفيان أنه سئل أخته أم جيبه زوج النبي صلى الله عليه وسلم هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في الثوب الذي يجامعها فيه فقالت نعم أذا لم ير فيه أذى"

③ ابوداؤد ہی میں "باب المنی يصيب الثوب" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے؟ "أنها كانت تغسل المنی من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت ثم أراه فيه بقعة أوبقعا، اسی طرح مسلم ج ۱ ص ۱۴۰ باب حکم المنی کے تحت حضرت عائشہؓ ہی

---

صلوہ و رواہ الطبرانی ایضاً فی المعجم الکبیر عن ابن عباس مرفوعاً "قال سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنی يصيب الثوب قال إنما هو بمنزلة المغطا أو البراق المغطى بحرقه أو باذخر حفيشة طيبة الرائحة تسقط بها البثور فوق الغضب" قال البيهقي في صحيح الزوائد ج ۱ ص ۲۴۹، باب اجابني المنی بعد ذكر هذا الحديث مؤيداً لعمدة ابن عبيد الله العززمی و هو مجمع علی تضعیفه "از مرتب غنی عنہ

کی روایت ہر اثن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل المني ثم ینخرج الی الصلوة فی ذلک الثوب وانا انظر الی اثر الغسل فیہ»

⑤ حنفیہ کا استدلال ان تمام روایات کے مجموعہ سے بھی ہے جن میں منی کے فرک یا غسل خطیاسلت کا حکم دیا گیا ہے، اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ منی کو کپڑے پر چھوڑنا گوارا نہیں کیا گیا، اگر یہ ناپاک نہ ہوتی تو کہیں نہ کہیں بیان جواز کے لئے یہ ثابت ہوتا کہ اسے کپڑے یا جسم پر چھوڑ دیا گیا، اور شافعیہ کا فرک کو لطافت پر محمول کرنا اس لئے بعید ہو کہ اگر منی ظاہر ہوتی تو پورے ذخیرہ احادیث میں کسی نہ کسی جگہ کم از کم بیان جواز ہی کے لئے اس کو قولاً یا فعلاً ظاہر قرار دیا جاتا، واذلیس فلیس،

⑥ قرآن کریم میں منی کو باء جہین کہا گیا، یہ بھی اس کی نجاست کے لئے مؤید ہے،

⑦ قیاس بھی مسلک حنفیہ ہی کو راجع قرار دیتا ہے، کیونکہ بول، نذی، ودی سب باتفاق نجس ہیں، حالانکہ ان کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریق اولیٰ نجس ہونی چاہئے کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے،

جہاں تک احادیث فرک سے امام شافعی کے استدلال کا تعلق ہے ان کا امام طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ فرک صرف ثیاب النوم میں ثابت ہے، ثیاب صلوٰۃ میں نہیں، وافضل قتادری فی ثیاب الصلوٰۃ (بذل المجہود، ج ۱ ص ۲۱۸) لیکن امام طحاوی کا یہ جواب کمزور ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶۵) میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۰) باب حکم المني، میں ایک حدیث کے تحت حضرت عائشہ کے یہ الفاظ منقول ہیں: "لقد رأيتني افرکه من ثوب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فرکا فیصلی فیہ، پھر فرماتے ہیں: واصله منه ذیابہ ابن خزيمة انما كانت تحکة من ثوبه صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلی۔"

احقر عرض کرتا ہے کہ..... ابن حنبل نے یہ حدیث حسن بن محمد نا اسخط یعنی الاخریٰ نام محمد بن قیس عن مجاسب بن دثار عن عائشہ کے طریق سے نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "انما كانت تحت المني من ثوب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وهو یصلی" (صحیح ابن خزيمة ج ۱ ص ۱۲۰) حدیث ۲۹

بہر حال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرک ثیاب صلوٰۃ میں بھی کہا گیا ہو، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ اس شیانہ نجسہ کی تطہیر کے طریقے مختلف ہوتے ہیں، بعض جگہ تطہیر کے لئے غسل ضروری

ہوتا ہے، بعض جگہ نہیں چنانچہ روئی کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہو کہ اُسے دھن دیا جائے، اسی طرح زمین میں سے پاک ہو جاتی ہے، بالکل اسی طرح منی سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہو کہ فرک کر دیا جائے بشرطیکہ وہ خشک ہو گئی ہو، اس کی دلیل سنبن دارقطنی، شرح معانی الآثار اور صحیح ابوعوانہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، "قالت كنت اخرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يابساً واغسله اذا كان رطباً" (سنن دارقطنی مع التعلیق المغنی ج ۱ ص ۱۲۵ و انوار السنن ج ۳ ص ۱۵)۔ اس کی سند صحیح ہے، کیونکہ یہ صحیح ابوعوانہ میں بھی مروی ہے اور اس میں شرائط مسلم کا التزام کیا گیا ہے،

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول دارقطنی میں مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، محدثین نے رفع کی تضعیف کی ہے اور وقت کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام دارقطنی اس کو مرفوعاً تحریر کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "لم يرفعه غير اسحق الترمذی عن شريك" اور شریک ضعیف ہیں، اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، پھر خود شریک اے محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کر رہے ہیں وہو سیئ العفظ کما نبه عليه الدارقطني والعافظ في التقييب (ملاحظہ من انوار السنن، ص ۱۲، و سنن الدارقطني ج ۳ ص ۱۲۲)۔ اور طریق موقوف کا جواب یہ ہو کہ حضرت ابن عباسؓ ہی کا ایک دوسرا قول مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۲) میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "حدثنا ابو بكر قال حدثنا ابو الاحوص عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال اذا اجنب الرجل في ثوبه فرأى فيه اشراً فليغسله وان لم يجد فيه اشراً فليمنحه" (ومثله في مصنف عبد الرزاق ج ۳ ص ۲۴۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک منی نجس ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ المنی بمنزلة المخطأ" والے جملہ میں تاویل کی جائے، چنانچہ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء منی کی طہارت بیان کرنا نہیں بلکہ وجہ مشبہ لزوجة ہے بعض نے کہا کہ وجہ مشبہ استقذار ہے، بعض نے اذ التهما بسهولة کو وجہ مشبہ قرار دیا ہے، اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ یہاں منی سے مراد قلیل ہے جو قدر درہم سے کم ہو، لیکن زیادہ صحیح بات یہ ... معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ مخطأ اگر غلیظ ہو اور خشک ہو جائے تو وہ فرک سے دور ہو جاتا ہے، اس لئے ابن عباسؓ

نے فرمایا "فامطه عنك وتوبا ذخرة"

علاوہ ازیں حضرت ابن عباسؓ کے اس ایک اثر کے مقابلہ میں دوسرے صحابہ کرامؓ کے آثار موجود ہیں جن میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ وغیرہم سے اس قسم کے آثار منقول ہیں، اور اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اثر حضرت عمرؓ بن الخطابؓ کا ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۵) میں مروی ہے، "عن خالد بن ابی عزة قال سئل رجل عن عمر بن الخطاب فقال انی اذلت علی طنفسة فقال ان کان ربطا فاعسله وان کان یابسا فاحمكه وان خفی علیک فارششه"

امام شافعیؒ کا تیسرا استدلال قیاسی تھا، کہ منی سے چونکہ انبیاء کرام جیسی معتبر سے ہستیوں کی تخلیق ہوئی، اس لئے وہ ناپاک نہیں ہو سکتی، لیکن یہ استدلال ان کی شان سے بعید اور بدیہی البطلان ہے، کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے اور اجماعی ہے کہ انقلاب ماہیت سے شئی نجس ظاہر ہو جاتی ہے، لہذا منی جب منقلب الی اللحم ثم الی الجبین ہو گئی تو قلب ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی، اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی شے کی طہارت یا نجاست پر اثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولد من الدم ہے، اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہوئی چاہے درہ خون کو بھی طہر کہا جائے، کیونکہ منی اسی سے بنتی ہے، اور جب اس کا کوئی قائل نہیں تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیاء کرام کی اصل تشرار پاتا ہے، "فما هو جو انکم فذو ابنا" علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیاء کرام کی تخلیق ہوئی ہے اسی طرح کفار اور کلاب و خنازیر کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے تو اس دوسرے قیاس کی بناء پر اسے نجس ماننا چاہئے، بہر حال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہاء نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے، چنانچہ علامہ نووی شافعیؒ نے شرح المہذب (ج ۲ ص ۵۵۴) میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے "وذكرنا صاحبنا اقدسة ومناسبات كثيرة غير طائفة ولا تنفيها ولا تستحق الاستدلال بها ولا نصح بتضييع الوقت في كتابتها الخ" "والتة اعلم"

پچھلے تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک منی یا بس کے لئے ذرک بھی ایک قسم کا طریقہ تطہیر ہے، لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ ذرک منی کا جواز اس زمانہ سے متعلق تھا جبکہ منی غلیظ ہوتی تھی، لیکن جب سے رقبہ منی کا شیوع ہوا ہے اس وقت سے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا کہ

کراہ ہر حال میں غسل ضروری ہے،

جوازِ فرک منی میں مذکورہ تفصیلِ ثوب سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہو جائے تو اس میں احسان کا اختلاف رہا ہے، صاحب ہدایہ نے دو قول نقل کئے ہیں، پہلا قول جواز کا ہے، اور اسی کو صاحب در مختار نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدمِ جواز کا ہے، کیونکہ روایات میں مسئلہ فرک میں صرف ثوب کا ذکر ہے، نیز حرارتِ بدن جاذب ہوتی ہے جس کی وجہ سے منی کی غلظت فوت ہو جاتی ہے، اس لئے وہاں غسل ہی سے طہارت ہو سیکے گی، علامہ شامیؒ نے اسی کو پسند کیا ہے، اور ہمارے مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہی جبکہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقبۃ منی کے شیور کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں، واللہ اعلم،

## بَابُ فِي الْجُبِّ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنسی کے لئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کئے سوجانا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے، داؤد ظاہریؒ اور ابن حبيب ماکلیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے، ان کا استدلال صحیح بخاری اور مسلم کی معروہ روایت سے ہے، عن عبد الله بن عمرو أنه قال ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تصيبه الجنابة من الليل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم وضاً وأغسل فركب ثم نمت، (لفظه للبخاری)، اس میں صیغہ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب کے لئے ہے، نیز ان کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت عمرؓ کی حدیث ہے، "انته سأل النبي صلى الله عليه وسلم إن أحدنا وهو جنب؟ قال نعم إذا وضاً"،

سعید بن المسیبؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ اور حسن بن حمزہ کے نزدیک جنب کے لئے وضو قبل النوم مباح ہے، یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیثِ بابِ بر "قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب ولا يمست ماء" اس حدیث میں "ماء" نکرہ تحت النفی ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے، لہذا .... وضو کی اباحت ثابت ہو جائے گی،

ائمہ اربعہ اور چھوڑ فقہاء کے نزدیک جنبی کے لئے وضو قبل النوم مستحب ہی، کیونکہ حضرت عمرؓ کی جس حدیث سے داؤد ظاہریؒ نے استدلال کیا ہے، وہ صحیح ابن خزیمہ (ج ۱ ص ۱۰۶) رقم الحدیث ۱۱۱ اور صحیح ابن شہان میں حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے، "عن ابن عمرؓ انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما احدا نا و هو جنب قال نعم ویتوضا ان شاء (اسناد صحیح) اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے، یہ حدیث جہاں بہو کے مسئلہ کی دلیل ہو دہاں ظاہر کے استدلال کا جواب بھی ہو پھر احتجاج وضو پر چھوڑ کا استدلال باب ہذا کی دوسری حدیث سے بھی ہے، "عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یتوضا قبل ان ینام" امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت باب میں "ولا یست ماء" کا جملہ صرف ابو اسحق نے روایت کیا ہے، ابراہیم غنی، شعبہ اور سفیان ثوری، جیسے جلیل القدر محدثین یہ جملہ روایت نہیں کرتے، اسی لئے محدثین نے اسے ابو اسحق کا وہم قرار دیا ہے، اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ویرون ان ہذا غلط من ابی اسحق" امام ابو داؤدؒ نے بھی اسے وہم قرار دیا ہے، اور یزید بن ہارون نے خطا فرمایا ہے، امام احمدؒ نے اس طریق کی روایت کو ناجائز قرار دیا حتیٰ کہ ابن المغیرہؒ نے فرمایا "اجمع المحققون علی خطاء ابی اسحق" امام مسلمؒ نے بھی حضرت عائشہؓ کی اس روایت کی تخریج کی، لیکن "ولا یست ماء" کا لفظ ذکر نہیں کیا، بلکہ اپنی کتاب التیمیز میں اس کو غلط قرار دیا، ان کے مقابلہ میں محدثین کی ایک جماعت نے اسے زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ اس کے دونوں طرق کو صحیح قرار دیتے ہیں، دارقطنیؒ نے بھی اس زیادتی کو صحیح کہلے، امام نوویؒ نے بھی ابو الولید اور ابو العباس بن سریج سے یہی روایت کیا ہے، اور اس زیادتی کی تحسین کی ہے، نیز امام محمدؒ نے مؤطا میں بسند ابی حنیفہ اس روایت کی تخریج کی ہے، اس میں بھی "ولا یست ماء" کے الفاظ موجود ہیں، اور علم اصول حدیث کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس زیادتی کو صحیح مانا جائے، کیونکہ ابو اسحق ثقہ راوی ہیں و زیلۃ الثقة مقبولۃ" اسی لئے ہمارے مشائخ کا رجحان بھی اس زیادتی کی تصحیح کی طرف ہے، امام بیہقیؒ نے اس زیادتی کی تصحیح کے بعد فرمایا کہ "لا یست ماء" میں نفی غسل مراد ہو نہ کہ نفی وضو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ ہمارا دعویٰ وضو

قبل النوم کے استحباب کا ہے، اور استحباب و سنیت احیاناً ترک سے ثابت ہوتے ہیں، اور سختی کی یہ روایت اسی ترک کو ثابت کر رہی ہے، اس روایت کے علاوہ کوئی روایت ایسی نہیں جو ترک و ضور پر دلالت کرتی ہو یہ روایت ہمارے نہیں قائلین و جرح کے خلاف حجت ہے، استحباب و ضور کے قول پر حضرت علیؓ کی روایت سے اعتراض وارد ہوتا ہے، جو ابوہریرہؓ، نسائی، اور صحیح ابن حبان میں مروی ہے، "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تنخل الملائکۃ بیننا فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب" اسی طرح معجم طبرانی کبیر میں میمونہ بنت سقرؓ کی روایت ہے، "قالت قلت یا رسول اللہ هل یأکل أحدنا وهو جنب قال لا ما کل حتی یتوضأ قلت یا رسول اللہ هل یوقد البقیال احیاناً یوقد وهو جنب حتی یتوضأ فانی اخشی ان یتوفی فلا یحضرنہ جبرئیل علیہ السلام،

ان روایات کا تقاضا یہ ہے کہ وضو واجب ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ ملائکہ رحمت مراد ہیں، مگر حفظ، کیونکہ حفظ کسی وقت جدا نہیں ہوتے، جیسا کہ خطاب نے تصریح کی ہے، اور عدم دخول ملائکہ رحمت سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، غایت مافی الباب استحباب و تحمان ثابت ہوتا ہے، اور یہی مقصود ہے، علامہ نوویؒ نے روایات میں اسی طرح تطبیق دی ہے،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس وضو سے کونسا وضو مراد ہے، امام احمدؒ اور امام احمدیؒ کے نزدیک وضو کامل مراد نہیں، بلکہ غسل بعض الاعضاء مراد ہے، کیونکہ طحاویؒ وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کا فعل مروی ہے، انھوں نے حالت جنابت میں وضو قبل النوم کیا، اور غسل جلیں کو ترک کر دیا، نیز وضو بر صلوٰۃ مزیل جنابت بھی نہیں، اس لئے التفتاء بعض الاعضاء صحیح ہوگا، جمہور کے نزدیک وضو بر صلوٰۃ مراد ہے، کیونکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۴) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان جنباً و اراد

لہ (ج ۲ ص ۵۴) کتاب اللباس، باب فی الضرورۃ ۱۲

لہ قال البیہقی فی المصحح الزوائد (ج ۱ ص ۲۵۵) باب فیمن اراد النوم والاکل والشرب وهو جنب (.....) وفیہ عثمان بن عبد الرحمن عن عبد الحمید بن یزید و عثمان بن عبد الرحمن ہواجرانی الطرائق شعبہ یحییٰ بن معین وقال ابو حاتم صدوق وقال ابو عروبة المجرانی وابن عدی للباس بہ یرودی عن یحییٰ بن وقال البخاری وابو احمد الحاکم یرودی عن قوم ضعات وقال ابو حاتم لیسہ لقیہ فی روايته عن لمعفارة

لہ (ج ۱ ص ۶۲) باب الجنب یرید النوم والاکل والشرب اور الجامع ۱۲

ان یا کل اویماً توضعاً للصلوة "یزسنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۲) باب الجنب اذا اراد ان ینام الخ معجم طبرانی کبیر (ج ۱ ص ۲۰۸) وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایات مروی ہیں، جن میں "توضاً وضوءاً للصلوة" کی تصریح موجود ہے، نیز وضوء للصلوة اگرچہ مزید جہالت نہیں لیکن ان افعال میں کہ جن میں طہارت شرط نہیں مفید ضرور ہے اس کی دلیل امر شارح ہی،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجَنْبِ

مقصود باب یہ ہے کہ جنابت نجاست حکم ہے، جس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا یہی حکم حائضہ اور نفساء کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا "واجبعت الامة على ان اعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقهم وسورهم طاهي" صاحب بحر نے فرمایا یہی حکم غسل میت کا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے مستوط میں اس کی نجاست مروی ہے، لیکن درحقیقت یہ اُس صورت پر محمول ہے جبکہ بطن میت سے شیء نجس خارج ہوئی ہو، اور عموماً ایسا ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ غسل بھی نجس ہو جائے گا، ورنہ فی نفسہ ظاہر غیر ظہور ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ میت کا فر کا غسل بھی اسی حکم میں ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت اُس کے نجس ہونے کی ہے، یہ بھی اس پر محمول ہے کہ عموماً بدن کا فر نجاست حقیقیہ سے ملوث ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ غسل نجس ہو جائے گا، ورنہ فی نفسہ ظاہر ہے، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى لِتَجُلُّ

نعم اذا هي رأت الماء، یہ مسئلہ باب فیمن یستيقظ ویزى بطلاً "میں گزر چکا ہے" لیکن وہاں ضمنتھا، اور یہاں امام ترمذیؒ نے قصد بیان کیا ہے، اس پر اتفاق ہے کہ عورت پر خروج ماہِ بَشَوۃ سے غسل واجب ہوتا ہے، صرف ابراہیم خنیؒ سے مروی ہے کہ اُن کے نزدیک واجب نہیں ہوتا، ابن المنذرؒ نے فرمایا کہ اگر یہ نسبت صحیح ہے تو اس کے خلاف اُم سلمہ کی روایت باب حجت ہے، ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ امام خنیؒ کا قول اس پر محمول ہے کہ خروج الماء الی الفرج الخارج نہ ہوا ہو بلکہ صرف لذت کا احساس ہوا ہو، چنانچہ صاحب درمختار نے فرمایا کہ اگر نزول ماء کا احساس ہوا، لیکن فرج خارج تک وہ نہیں پہنچا، تو اس وقت بعض احادیث کے نزدیک غسل واجب ہو گیا، لیکن مختار یہ ہے کہ واجب نہیں ہوا، کیونکہ حق مرآۃ میں وجوب



فصل کا مخرج المارالی الفرج الخاج ہے۔

حدیث باب اور بعض دوسری اسوئٹ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں بھی مادہ منویہ موجود ہوتا ہے، جس کا خروج بھی ہوتا ہے لیکن قدیم و جدید اطباء کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عورت میں منی بالکل نہیں ہوتی، اور اس کے لحاظ سے انزال کا مطلب محض استکمال لذت ہے، البتہ اطباء اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ عورت میں ایک خاص قسم کی رطوبت ہوتی ہے ان میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، لیکن درحقیقت کوئی تعارض نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عورت کی بھی منی ہوتی ہے، البتہ وہ باہر نہیں نکلتی، بلکہ عموماً اس کا انزال رحم ہی کے اندر ہوتا ہے، البتہ بعض غیر معمولی صورتوں میں یہ انزال باہر کی جانب بھی ہو جاتا ہے، حدیث باب میں اسی غیر معمولی صورت کو بیان کیا گیا ہے، اور اطباء نے جو نفی کی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ منی مرآۃ مثل منی رجل نہیں ہوتی، یہ تحقیق شیخ ابو علی سینا کے قول سے مؤید ہے جنہوں نے تصریح کی ہے کہ عورت میں منی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا خروج باہر کی جانب نہیں ہوتا، ورنہ جہاں تک اس کے وجود کا معاملہ ہے اس میں شبہ نہیں ہے، کیونکہ میں نے خود عورت کے مستقر میں منی دیکھی کہ

قالت ام سلمۃ، اس روایت میں اس قول کا قائل حضرت ام سلمہؓ کو قرار دیا گیا ہے جبکہ مؤطا کی روایت میں حضرت عائشہؓ کو قرار دیا گیا ہے، قاضی عیاضؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا کہ اس وقت حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ دونوں موجود تھیں، اور دونوں نے یہ بات کہی تھی ”فذلک کلّ راو مالید ذکرہ الآخر“

قلت اما فضحت النساء یا امّ سلیم مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی بات پر بھی جو عورتوں کی کثرت شہوت پر دال ہے، اس لئے تم نے عورتوں کو رسوا کر دیا، ”والکتمان فی ذلک من عادة النساء“

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”بافہین یستیقظ ویبزی بلاء میں گزرا ہے، کہ خود حضرت امّ سلمہؓ نے آپ سے یہ سوال کیا تھا تو پھر حضرت امّ سلیمؓ پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں حضرت امّ سلمہؓ کو اس سوال کا سائل قرار دیا گیا ہے عبد اللہ بن عمرؓ کی وجہ سے ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے فرماتے ہیں ”وعبد اللہ ضعیفہ یحییٰ بن سعید من قبل حفظہ فی الحدیث، لہذا اس بات کا قوی امکان ہے کہ وہاں پر بھی اصل سائل امّ سلیمؓ ہوں جن کا نام ضعیف

راوی کو یاد نہ رہا، اور اس نے اُمّ سلمہؓ کا نام ذکر کر دیا، اس کی تائید اس لئے بھی ہوتی ہے کہ اُمّ سلمہؓ اور اُمّ سلیمؓ متشابہ اسماء ہیں جس میں ضعیف راوی کے لئے وہم کا قوی امکان موجود ہے واللہ اعلم

## بَابُ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

وَأَنَّ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سَنِينَ، یہ جملہ ترجمۃ الباب کا موضع استدلال ہے، کیونکہ دس سال تک تیمم کو کافی قرار دینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ جنابت سے بھی تیمم جائز ہے، چنانچہ جس طرح جواز تیمم من الحدیث الاصح میں اجماع امت ہے، اسی طرح جواز تیمم من الحدیث الاکبر پر بھی علماء و فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ قرن اول میں اس کے بارے میں قدرے اختلاف تھا، کہ حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ نے جنسی کے لئے عدم جواز کا قول مردی تھا جیسا کہ بخاری کی بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے، لیکن بخاریؒ وغیرہ کی روایات ہی سے ان دونوں کا رجوع ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ کے استفسار پر جواب دیا: ”نَوْتِيكَ مَا تَوَلَّيْتُ“ فقہار نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے فرمایا ”وَيُرْوَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ كَانَ لَا يَرَى التَّيَمُّمَ لِلْجُنُبِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ“ ویروی عنہ انتہ رجوع عن قوله فقال تیمم اذا لم يجد الماء“ اسی طرح صاحب بدائع نے ضحاک سے نقل کیا ہے کہ ”أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ رَجَعَ عَنْ قَوْلِهِ“ نیز بخاریؒ میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اگر ہم جنبی کو اجازت تیمم دیدیں تو وہ معمولی سردی میں بھی غسل سے اجتناب کرے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے اگرچہ جواز کے وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ ”تَيَمُّمٌ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ“ لہذا اب یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا،

## بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ

حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ اور حدیث کے مشکل اور پیچیدہ ترین مسائل میں

۱۵ (ج ۵۰) ۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۱) باب تیمم ۱۵ (ج ۵۰) باب اذا غاب الجنب عن نفسه المرض والمرت ۱۲ (ج ۵۰) عن حکم بن معاذ عن عمر قال قلت يا رسول الله اني اغتسل بالشعر عن الماء معي اهل فاضل منهم قال نعم قلت يا رسول الله اني اغتسل بالشعر قال دان غبت ثلاث سنين رواه الطبرانی فی

الکبیر واسناد حسن (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۶۳ فی آخر باب تیمم ۱)

ہیں، اسی نے ہر دور کے اہل علم نے اُن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پر مفصل کتابیں لکھی ہیں، صاحب بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے خاص اپنی دو مسائل پر دو سو صفحات کا ایک رسالہ تصنیف کیا تھا، جو غالباً اپنے موضوع پر سب سے پہلا رسالہ ہے، امام طحاویؒ نے پانچ سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا، ابن حجرؒ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ ایک رسالہ علامہ دارمی شافعیؒ نے تصنیف کیا جو اس موضوع پر بہترین ہے اور پانچ سو صفحات پر مشتمل ہے، خود علامہ نوویؒ نے ”مہذب“ کی شرح کرتے ہوئے مسائل حیض و استحاضہ سمجھنے شروع کئے تو ایک ضخیم جلد ہو گئی، پھر انھوں نے خود اس کی تلخیص کی جو موجودہ ”شرح المہذب“ کے دونوں صفحات میں آئی ہے، حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے زیادہ مفصل بحث علامہ ابن نجیمؒ صاحب بحر الرائق نے کی ہے، علامہ نوویؒ اور صاحب بحر الرائق نے اپنے زمانہ میں قلب علم اور شہرہ جہل کی شکایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ ان مسائل پر جس قدر توجہ ہونی چاہئے تھی وہ اب ممکن نہیں رہی!

استحاضہ کی بحث میں متعدد مسائل اور مباحث ہیں جو احادیث کی شرح کے ذیل میں انشاء بیان کیے جائیں گے،

جاءت فاطمة بنت ابی حبیش "حافظ ابن حجر" اور علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جن عورتوں کے استحاضہ ہونے کا ذکر روایات میں آیا ہے وہ کل تیارہ ہیں

① فاطمہ بنت ابی حبیش ② أم المؤمنين حضرت زینبؓ ③ أم المؤمنين حضرت سودہ بنت زمعہ ④ زینب بنت جحش ⑤ حمزہ بنت جحش زوجہ ابوطالب ⑥ أم جبہ بنت جحش زوجہ عبدالرحمن بن عوف ⑦ اسماء بنت عمیس (لا مہا) ⑧ زینب بنت ابی سلمہ ⑨ اسماء بنت الحارثیہ ⑩ بادیہ بنت غیلان الثقفیہ ⑪ سہلہ بنت سہیل (ملخص ما فی عمدة القاری للعینی ج ۲ ص ۱۰۵ وفتح الباری للحافظ ج ۱ ص ۲۸۲)

انی امرأة استحاض، لفظ حیض در حقیقت حاض یعنی حیض سے نکلا ہے، جس کے معنی پہننے کے ہیں، کہا جاتا ہے "حاض الوادی اذا جری وصال" اصطلاح فقہ میں حیض کی تعریف یہ ہے "دم یفصضہ رحم امرأۃ بالغۃ من غیر داء" استحاضہ حیض ہی سے باب استفعال ہے، اور باب استفعال میں آنے کے بعد اس میں مبالغہ کی خاصیت پیدا ہو گئی، باب استفعال کی ایک خاصیت انقلاب ماہیت بھی ہوتی ہے، جیسے استنوق الجمل

میں، یہ خاصیت بھی یہاں ملحوظ ہو سکتی ہے کہ حیض کی ماہیت بدل گئی، اور وہ استحاضہ ہو گیا، صاحب تحریر نے فرمایا ”ھودم یسئل من العاذل من امرأۃ لدا عہا“ (والعاذل عرق خارج الرحم عند فمہ) یہ بات ملحوظ رہے کہ عاذل اس عرق کا طبی نام نہیں، بلکہ چونکہ اس سے خراج دم سبب مزل و ملاحت ہے، اس لئے اسے عاذل کہتے ہیں،

انما ذلک عرق ولیست بالحيضۃ، اور بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ آتے ہیں ”انما ھو عرق“ ان الفاظ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ یہ خون حیض کی طرح رحم سے نہیں آتا بلکہ ایک رگ کے پھٹ جانے کی وجہ سے آتا ہے جو خاج رحم میں ہوتا ہے جسے عاذل کہا جاتا ہے لیکن اس پر ایک قوی اشکال ہوتا ہے کہ قدیم و جدید اطباء اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ رحم میں اور دم استحاضہ میں مخرج کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کا مخرج قعر رحم ہی ہے فرق صرف مدت کا ہے کہ مدت کے اندر آنے والا خون حیض اور مدت کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی مسئے شرح موطاء میں یہی خیال ظاہر کیا ہے، اس کے برخلاف حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مخرج میں بھی فرق ہے،

اس اعتراض کا سبب اچھا جواب حضرت بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۰۹) میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اختصار ہے، اس کی پوری تفصیل مسند احمد کی ایک اور روایت میں آئی ہے، جس میں ارشاد ہے ”فانما ذلک ركضۃ من الشیطن، او عرق انقطع اودام عرصن لھا، اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، بعض اوقات کوئی رگ پھٹ جاتی ہے، اس وقت استحاضہ کا مخرج خاج رحم بھی ہو سکتا ہے، اور بعض مرتبہ کسی بیماری کے سبب قعر رحم ہی سے خون کا اخراج معمول سے زیادہ ہو جاتا ہے، لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حدیث باب میں یہ نہیں ہے کہ استحاضہ صرف القطار عرق ہی سے ہوتا ہے، بلکہ یہاں آپؐ نے اس کے اسباب میں سے صرف ایک سبب بیان فرمایا ہے، بہر حال اطباء کا قول ”دوام عرصن“ کی وضاحت ہے، اور فقہاء کا یہ کہنا کہ استحاضہ خاج رحم سے آتا ہے ”عرق انقطع“ کی تشریح ہے، رہا ركضۃ من الشیطن“ سو وہ درحقیقت ایک استعارہ ہے، اور اس کا منشاء یہ ہے کہ استحاضہ کے ذریعہ شیطانی تبلیغات کا ایک دروازہ کھل جاتا ہے، اور عورت کے لئے اپنی نماز اور طہارت کے مسائل سمجھنا اور ان پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہے،

فاذا قبلت الحيضة فدعى الصلوة، یعنی جب ایام حیض شروع ہو جائیں تو نماز روزہ چھوڑ دے، اور جب وہ ایام ختم ہو جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کرے، حضرت فاطمہ بنت ابی حمیشؓ بتونکہ متعادہ تھیں، اس لئے آپ نے یہاں متعادہ ہی کا حکم بیان فرمایا،

مسائل حیض دستحاضہ سمجھنے کے لئے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے،

**مسئلہ اولیٰ :-** اقل مدت حیض میں اختلاف ہے، ابن المنذر نے فرمایا کہ نغباء کی ایک جماعت کے نزدیک حیض کی اقل مدت کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرة واحدة اور سیلان دفعتاً واحدہ بھی حیض ہے، یہی مسلک ہوام مالکؒ کا، جمہور کے نزدیک اقل مدت حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید میں بھی اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اقل مدت ”یومٌ ولیلۃ“ ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ”یومان واکثر الیوم الثالث“ اور طوفین کے نزدیک ”ثلاثة ایام ولیالہما“ اقل مدت ہے،

**مسئلہ ثانیہ :-** اکثر مدت حیض میں بھی اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ”عشر ایام ولیالہما“ امام شافعیؒ کے نزدیک ”خمسة عشر یوماً“ امام مالکؒ کے نزدیک ”سبعة عشر یوماً“ ہے، اور امام احمدؒ کی ”مثل المذاهب الثلاثة“ تین روایتیں ہیں، خرقی نے پندرہ دن کی اور ابن قدامہ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے،

**مسئلہ ثالثہ :-** اقل مدت طہر میں بھی اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ بعض علماء کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، ان کی دوسری روایت پانچ یوم کی، تیسری دس یوم کی اور چوتھی پندرہ یوم کی ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی، ان کی دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، جسے ابن قدامہ نے اختیار کیا ہے، بہر حال جمہور کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ دن ہی ہے علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ اکثر مدت طہر میں عدم تحدید پر اجماع ہے،

علامہ ابن رشد، ابن قدامہ اور علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ مدت حیض و طہر کے بارے میں یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ روایات میں اس بارے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس لئے فقہاء نے اپنے اپنے ماحول کے تجربہ، مشاہدہ اور عرف کے پیش نظر یہ مدتیں مقرر کی ہیں، علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ مدت حیض و طہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، داؤد بن اسقعؓ اور حضرت امامہ کی روایات سے ہے، یہ تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں

لیکن تعددِ طرق کی بنا پر درجہِ حسن میں آجاتی ہیں۔

اکثر مذتب حیض اور اقل مذتب طہر کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کی تائید میں بھی ایک روایت مرفوعہ پیش کی جاتی ہے، ”تمکت احد اکن شطراً عمرہا لا تنقص“ لیکن ابن الجوزیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا، ”ھذا حدیث لا یصح“ یہ بھی نے فرمایا ”لم نجدہ“ اور خود علامہ نووی شافعیؒ نے ”المجموع“ میں فرمایا، ”حدیث باطل لا یصح“ اور بالفرض اگر یہ درست ہو بھی تب بھی شطراً کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں، کیونکہ اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مذتب حیض شمار کی جائے تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ قبل البلوغ اور بعد الایاس کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے، اسی وجہ سے امام نوویؒ نے اپنے مسلک پر استدلال بالحدیث کو چھوڑ کر استدلال بالقیاس پر عمل کیا ہے کہ تجربہ میں یہ بات آتی ہے کہ بہت سی عورتوں کو دس دن سے زائد خون آیا، جبکہ حنفیہ اس زائد کو مستحاضہ میں شمار کرتے ہیں، اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ مذتب حیض کے مسئلہ میں احناف کا استدلال ضعیف روایات سے ہے، اور حضرات شوافع کا قیاس سے، قواعد و روایات سے، بات یہ کہ دوسرے مؤیدات کی وجہ سے احادیث میں ایک گونہ قوت آگئی ہے، دوسرے قیاس کے مقابلہ میں بہر حال یہ روایات مقدم ہیں، بالخصوص شرعی تحدیدات کے باب میں قیاس پر عمل کرنا احادیث ضعیفہ پر عمل کے مقابلہ میں خطرناک ہے،

**مسئلہ رابعہ:** الوان دم حیض میں اختلاف ہی، صاحب ہدایہ نے فرمایا الوان حیض چھ ہیں، سواد، حمرة، صفرة، کدرہ، خضرة اور تربتی، بہر حال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے، بشرطیکہ ایام حیض میں آئے، الایہ کہ سفید طوٹ خارج ہونے لگے، حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہی جو موطنین میں موصولاً اور بخاری میں تحلیفاً بصیغہ الجزم مروی ہے، ”عن عاتمة بنی علفمة عن أمہ مولاة عائشة أم المؤمنین أنها قالت کان النساء یبعثن الی عائشة بالدرجة فیہا الکرسف فیہ الصفرة من دم الحیض لیسنہا عن الصلوۃ فتقول لہن لا تعجلن حتی ترین القصۃ الیضاء مترید بذلک الطهر من الحیضۃ (رواہ ایضاً عبد الرزاق وابن ابی شیبۃ واللفظ لفظ مالک) اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاض خالص نہ آئے اس وقت تک ہر حیض خون ہوگا،

لہ انظر الزلیلی (ج ۱ ص ۱۹۱) وابعادہ ۱۲، مسئلہ تخیض الجیر (ج ۱ ص ۱۶۲)، رقم الحدیث ۲۳۸۴، لیکن یہاں شطراً ہر ”مکان شطراً“

امام شافعیؒ کے نزدیک صرف سُرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہی باقی استحاضہ کے رنگ ہیں، یہی مسلک حنابلہ بھی ہے، امام مالکؒ، اصفہانکے دو کبھی حیض قرار دیتے ہیں، علامہ نوویؒ نے فرمایا صفر و کدریت ایام حیض میں حیض ہیں، لیکن صاحب ہمایہ نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب یہ آخر حیض میں خلیج ہو تو حیض میں شمار کیا جائے گا ورنہ نہیں،

مسئلہ خامسہ :- صاحب بحر الرائق نے فرمایا کہ مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں،

① مبتدئہ :- یعنی وہ عورت جسے زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا اور پھر استمرار دم ہو گیا،

② معتادہ :- یعنی وہ عورت جسے کچھ عرصہ تک انضباط کے ساتھ حیض آیا پھر استمرار دم ہو گیا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک حیض کا انضباط کے ساتھ آنا کافی ہے، اور طنفین کبے نزدیک کم از کم دو حیض کا انضباط ضروری ہے، فتویٰ قول طنفین پر ہے،

③ متخیرہ :- یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرار دم ہوا، لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی، متخیرہ کو ناسیہ، ضالہ، مفئلہ، متخیرہ بھی کہتے ہیں، صاحب بحر نے فرمایا متخیرہ کی تین قسمیں ہیں :-

(الف) متخیرہ بالعد یعنی وہ عورت جسے ایام حیض کی تعداد یاد نہ رہی کہ وہ پانچ دن یا سات دن یا اور کچھ،

(ب) متخیرہ بالوقت یعنی جسے وقت حیض یاد نہ رہا کہ وہ اول شہر تھا، یا وسط شہر یا آخر شہر

(ج) متخیرہ بہا :- یعنی جو عورت بیک وقت متخیرہ بالعد بھی ہو اور متخیرہ بالوقت بھی،

مبتدئہ کا حکم | مبتدئہ کا حکم باتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدت حیض گزرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دیگی، اور اکثر مدت کے بعد غسل کر کے نماز روزہ شروع کرے گی، پھر بیش دن گزرنے کے بعد دوبارہ ایام حیض شمار کرے گی،

معتادہ کے احکام | معتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایام عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو وہ دن پورے ہونے تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے پہلے خون بند ہو گیا تو یہ پورا خون حیض شمار ہوگا

اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی عادت تبدیل ہو گئی، چنانچہ ان ایام کی نماز واجب نہ ہوگی، اور

لے کافی تبیین الفتاویٰ (۱/۵۷) تحت شرح قول النسبی فما زاد علی ما دہا استحاضہ۔ باب المیض ۱۲ مرتب۔ لے قال ابن عابدین: ولو حمل أن المبتدئة إذا استمر دمها فیضا فی کل شهر عشرة و طهرها عشرون کافی مانت الکتاب بن نقل نوح أفندی الاتفاق علیہ خلافا لما فی الامداد من ان طهرها ثلثه عشرة۔ زوال الحمار (۵/۵۸، ۵۹) باب المیض تحت قوله، ولم یلزم المبتدئة ۱۲ مرتب عن صفاء عود

اگر دش دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایامِ عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایامِ عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں ان سب کی قضا لازم ہوگی، البتہ قضا کرنے کا گناہ نہ ہوگا، حدیث باب میں ”فاذا اقبلت الحيضة فذرع الصلوة واذا دبرت فاغسلي عنك الدم وصلي“ کا یہی مطلب ہے۔ اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں ”تذرع الصلوة ایام اقرائها التي كانت تحيض فيها“ سے بھی اسی بات کو زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا گیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ مستحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے ”میزہ“ کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کونسا خون حیسن کا ہے اور کونسا استحاضہ کا، ایسی عورت کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہوا اتنے ایام کو ایامِ حیض سمجھے گی، اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہوا اتنے دن کو ایامِ استحاضہ، اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تمیز بالاوان کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت کا اعتبار ہے، یہی مسلک اہل سفیان ثوری کا، اس کے بالکل برعکس امام مالک کے نزدیک صرف تمیز معتبر ہے، عادت کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے، اور صرف تمیز ہو تو وہ بھی معتبر اور اگر کسی عورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تمیز مقدم ہوگی، اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا مبتدئہ، معتادہ اور متجزئہ سب کے حق میں اعتبار ہے۔ — تمیز بالاوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابو داؤد میں ”باب من قال توضع لكل صلوة“ کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی جیش کی روایت سے ہے:-

”انما كانت تستعاض ف قال لها النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان دم الحيض فانه دم اسود يعف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة فاذا كان الاخر فتوضئي وصلي“ محل استدلال ”فانه دم اسود يعف“ کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً منقطع فیہ ہے، اولاً تو اس لئے کہ امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ابن ابی مری نے ایک مرتبہ اپنی کتاب سے سنایا، اور ایک مرتبہ حافظہ سے، جب کتاب سے سنایا تو اسے فاطمہ بنت ابی جیش کی روایت قرار دیا، اور جب حافظہ سے یہ روایت سنائی تو حضرت عائشہؓ



کی روایت قرار دیا،

دوسرے ابو داؤد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علامہ بن المسیب سے بھی مروی ہے اور شعبہ سے بھی، علامہ بن المسیب سے یہ مرفوعہ مروی ہے اور شعبہ سے موقوفاً اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے، امام بیہقی نے بھی سنن کبریٰ (ج ۱ ص ۳۲۵ و ۳۲۶) میں اس حدیث کے منطرب اسناد کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے اپنی علل میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد ابو حاتم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا ”ھو منکر“ علامہ مارینی نے ”البحر النقی“ (ج ۱ ص ۸۶) میں نقل کیا کہ ابن القطان نے فرمایا: ”ھو فی آئی منقطع“ ہذا یہ حدیث قوتِ صحت کے اعتبار سے حنفیہ کے ان دلائل کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو آگے آرہے ہیں، نیز مولا علی قاری فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اُس صورت پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ تمیز بالا لوان عادت کے مطابق ہو جائے،

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں،

① مؤمنین میں موصولاً اور بخاری میں باب اقبال الحیض وادبارہ میں تعلیقاً بصیغہ جزیئہ یہ روایت (جو پہلے بھی موطا مالک کے الفاظ کے ساتھ ذکر کی جا چکی ہے) آئی ہے، ”کنت نساء یبعثن الی عائشة بالدرجۃ فیہا الکرسف فیہ الصفرة فتقول لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء تریذ بذاک الطهر من الحيضۃ (لفظہ للبخاری) اس سے معلوم ہوا جب تک بیاض خالص نہ آئے گئے اُس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہذا تمیز بالا لوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،

② صحیح بخاری ہی میں ”باب اذا حاضت فی شہر ثلاث حیض“ کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ”عن عائشة ان فاطمة بنت ابی حبیش سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت انی استحاض فلا اطهر فادع الصلوة فقال لان ذلک عرق ولكن دعی الصلوة قدر الایام التي کنت تحيضین فیہا ثم اغتسلی وصلی“ اس میں لفظ ”قدر“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اعتبار ایام کی مقدار کا ہے نہ کہ الوان کا،

③ ابو داؤد وغیرہ میں حضرت اُم سلمہؓ کی روایت ہے جو جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لتنظرن عدا اللیلانی والایام التي کانت تحيضن من الشھر

بل ان یصیبا الذی اصابها فلتتوکل الصلوة قدر ذلك من الشهر الحرام" اس میں  
مراحتہ ایام عارت کے اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے،

(۴) ابو داؤد میں "باب فی المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلوة فی عدا الايام  
التي كانت تحيض" کے تحت روایت آئی ہے "عن عروة بن الزبير قال حدثني فاطمة  
بنت ابی جیش انها امرت اسماء او اسماء حدثنا انها امرتها فاطمة بنت ابی جیش  
ان تسئل (ای اسماء) رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرها ان تعقد الايام  
التي كانت تعقد ثم تغتسل"

(۵) امام ترمذی نے اگلے باب میں نقل کیا ہے "عن عدي بن ثابت عن ابيه  
عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المستحاضة تدع الصلوة  
ايام اقربها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتوضأ عند كل صلوة وتصوم وتصلی"  
اس میں بھی عدد ایام کا اعتبار کیا گیا ہے،

(۶) ابو داؤد میں "باب اذا قبلت الحيضة تدع الصلوة" کے تحت حضرت  
ہشام کی روایت ہے "قالت سمعت امرأة تسأل عائشة عن امرأة فسد حيضها  
وأمرت بما أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أمرها فلتنظر قدر  
ما كانت تحيض في كل شهر وحيضها مستقيم فلتعقد بقدر ذلك من الايام ثم  
لتدع الصلوة فيمن اوبعد رهن ثم لتغتسل ثم لتستدف فرثوب ثم تصلی"  
(۳۸ ص ۱۸۸)

(۷) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۱۲) میں "فی الطهر ما هو ولم يعرف" کے تحت روایت  
ہے "عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابی بکر قالت کُنّا فی حجرها مع بنات  
ابنتها فكانت أحدنا تطهر ثم تصلی ثم تنكس بالصفرة الباردة فتسئلهما (روى  
نسخة "ونسئلهما") فنقول اعتزلن الصلوة ما رأين ذلك حتى لا تمرين إلا البياض  
خالصا (وأخرجه أسخون بن راهويه بلفظ آخر) المطالب العالیہ (ج ۱ ص ۱۰)۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تمیز بالاوان کا کوئی اعتبار نہیں، لہذا مذکورہ بالا  
تمام احادیث ان کے خلاف محبت قاطعہ ہیں،

متحیرہ کے احکام | ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متحیرہ اگر تمیز ہو تو وہ الوان کے ذریعہ حیض و

و استحاضہ میں فرق کرے گی، جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں انھیں بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے،

متحیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ ستر ہی کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایامِ عادت یاد آجائیں یا کسی جانب ظن غالب قائم ہو جائے تو وہ اس کے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب ظن غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی متعدد صورتیں ہیں، تفصیل علامہ ابن نجیم بحر الرائق میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں متحیرہ کو یقین ہو جائے کہ یہ ایام حیض ہیں، اُن میں نماز چھوڑ دے گی، اور جن ایام میں یقین ہو جائے کہ یہ ایام طہر ہیں ان میں وضو لکھنا صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھو گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا دخول فی الحيض کے ان میں وضو لکھنا صلوٰۃ کرتی رہو گی، جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحيض ان میں غسل لکھنا صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خرن من حیض کا شک باقی رہے۔ اب متحیرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز روزہ چھوڑ دے گی، کیونکہ ان ایام میں یقین ہو کہ یہ ایام حیض ہیں، اس کے بعد سات دن غسل لکھنا صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہو رہا ہے اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک وضو لکھنا صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ وہ ان ایام میں یقین طور سے طاہر ہے،

اور متحیرہ بالزمان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداء شہر سے وہ دن مراد ہے جس دن سے خون ستر ہوا ہو) میں اپنے ایامِ عادت پورے ہونے تک وضو لکھنا صلوٰۃ کرے گی، مثلاً اس کے ایامِ عادت پانچ دن تھے تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک وضو لکھنا صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اسے طاہرہ یا حائضہ ہونے میں شک ہو، اس کے بعد پچیس دن غسل لکھنا صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ ان میں ہر دن خروج من الحيض کا احتمال ہے،

اور متحیرہ بالعدد والزمان کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ کے پہلے تین دن وضو لکھنا صلوٰۃ کرے گی، اور باقی ستائیس دن غسل لکھنا صلوٰۃ، کیونکہ ان تمام دنوں میں خروج من الحيض کا احتمال ہے،

روایات میں مستحاضہ کے لئے تین احکام وارد ہوئے ہیں۔

① غسل لکل صلوٰۃ ② جمع بین الصلوٰتین بغسل ③ وضو لکل صلوٰۃ ، امام احمد اور امام  
احمدؒ کے نزدیک سب سے افضل غسل لکل صلوٰۃ ہے ، اور دوسرے احکام پر بھی عمل جائز ہے ،  
امام طحاویؒ نے غسل لکل صلوٰۃ کو سہلہ بنت ہبیل کی روایت سے منسوخ قرار دیا ہے کہ جب  
اُن پر غسل لکل صلوٰۃ شان گذر ا تو آپ نے اسے منسوخ فرما کر جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم دیا ،  
ورنہ پھر علاج پر محمول ہے کہ برورت ، قاطع دم ہوتی ہے ، یا پھر استحباب پر مبنی ہے ،  
یا پھر اس میثروہ کے ساتھ خاص ہے جسے انقطاع حیض میں مشبہ ہو ،

امام طحاویؒ نے جمع بین الصلوٰتین بغسل کو بھی منسوخ کہا ہے ، اور وضو لکل صلوٰۃ  
کی روایات کو اس کے لئے ناسخ قرار دیا ہے ، بعض احاد نے اسے بھی علاج پر محمول کیا ہوگا  
لیکن درحقیقت جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم بھی اسی میثروہ کے لئے ہے جس کے لئے غسل  
لکل صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے ، یعنی وہ میثروہ جسے انقطاع حیض میں شک ہو ، اس کے لئے غسل  
خسکم تو غسل لکل صلوٰۃ ہی کا ہے ، لیکن ساتھ ہی اس کے لئے یہ آسانی بھی موجود ہے کہ وہ جمع  
بین الصلوٰتین بغسل کر لے ، یعنی نظر اور عصر کو جمع کر کے پڑھے ، اور دونوں کے لئے ایک غسل  
کرے ، اسی طرح مغرب اور غشاء کو جمع کر کے پڑھے ، اور دونوں کے لئے ایک غسل کرے  
اس طرح اسے دن بھر میں تین مرتبہ غسل کرنا ہوگا ، واللہ سبحانہ اعلم ،

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَوةٍ

وتتوضأ عند كل صلوٰۃ ، یہ صرحت مستحاضہ کا نہیں ان تمام معذورین کا حکم ہے ،  
جو تسلسلِ حدیث میں مستتلا ہوں ، اور چار رکعتیں بھی بغیر وقوعِ حدیث کے پڑھنے پر قادر  
نہ ہوں ،

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ معذور پر وضو کرنا ضروری ہے ، البتہ ربیعۃ الرأی اور  
دادِ نظاہری کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضو نہیں ، اس لئے اُن کے نزدیک مستحاضہ کے  
لئے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم استحباب پر محمول ہے ، امام مالکؒ کے نزدیک بھی قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا  
چاہئے اس لئے کہ وہ خاج غیر معتاد ہے ، لیکن امر تعبیدی کے طور پر وہ بھی دم استحاضہ کو ناقض  
وضو مانتے ہیں (کما ذکر فی تشریح باب الوضوء من الفقہ والروعات)

پھر وضو لکل صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف ہے ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثور کے نزدیک

ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جاسکتے ہیں، نوافل کے لئے الگ وضو کی ضرورت ہوگی، گویا ہر صلوٰۃ مستقلہ پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات لکل صلوٰۃ کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے علیحدہ وضو کیا جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے توابع سنن و نوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں، لیکن ان کی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا، اور اس کے بعد اگر تلاوت قرآن کرنا چاہے یا دوسرے نوافل پڑھنا چاہے تو الگ وضو کی ضرورت ہوگی، ان کے نزدیک وضو لکل صلوٰۃ کا مطلب وضو لکل صلوٰۃ مع ترابعہا ہے،

حنفیہ کے نزدیک یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا، اور اس سے فرائض و توابع کے علاوہ دوسرے نوافل پڑھنا اور تلاوت قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ جب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا، پھر اس کی تفصیل میں بین الاحناف بھی اختلاف ہے، طہرین کے نزدیک خرچ وقت ناقض وضو ہے، خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت آخر ناقض وضو ہے، اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقت اور خرچ وقت دونوں ناقض ہیں، ثمرہ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیانی وقت میں ظہر ہوگا، کہ فجر کی وضو طلوع شمس پر طہرین اور امام زفرؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گی، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ وضو زوال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوع شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقت ظہر سے وضو ٹوٹ جائے گا لیکن طہرین کے نزدیک وہ ظہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا،

بہر کیف حنفیہ نے تنوضاً لکل صلوٰۃ کو تنوضاً لوقت کل صلوٰۃ کے حکم میں تفسیر دیا ہے، چنانچہ امام محمدؒ کتاب الآثار ج ۱ ص ۸۸ باب غسل التحاۃ والحنافس کے تحت ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "ولسنا ناخذ بہن اولکتنا ناخذ بالحدیث الآخر انما تنوضاً لکل وقت صلوٰۃ وتصلی فی الوقت الآخر" نیز ابوالوفاء انفالی کتاب الآثار کی تشریح و تعلیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وفی شرح مختصر الطحاوی رؤی ابو حنیفہ عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لفاطمۃ بنت ابی حبیش وتوضی لوقت کل صلوٰۃ، ذکرہ محدث فی الاصل معصلاً و قال ابن قدامۃ فی المغنی وروی فی بعض الفوائد حدیث فاطمۃ بنت ابی حبیش

وَقَرْنِي لَوْ قَدْ صَلَّوْا (کتاب الآثار، ج ۱ ص ۹۱ باب غسل المستعاضة والعائض  
 فی تعلیقات ابی الوفاء الاغانی)۔ علاوہ ازیں حدیث باب میں "تَوَضَّاعْتُمْ كُلَّ صَلَوةٍ"  
 کے الفاظ آئے ہیں، جو وقت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، نیز جن روایات میں "تَتَضَّاعُ"  
 کُلَّ صَلَوةٍ کے الفاظ ہیں ان میں بھی لام کو وقت پر تکرار دیا جاسکتا ہے، عورت سے بھی اس کی  
 تائید ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "آتیَتْ لَصَلَاةِ الظُّهْرِ لَوْ قَدْ تَمَّ" امام طحاوی نے فرمایا  
 کہ نظر قیاس سے بھی مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ خرīj وقت بعض مواقع میں  
 جن معذوریں ناقض ہے نہ کہ خرīj عن الصلوة، مثلاً کسی معذور نے وقت ظہر میں وضو کیا،  
 لیکن نماز نہ پڑھ سکا، حتیٰ کہ وقت عصر داخل ہو گیا، اب وہ نماز پڑھنا چاہتا ہے، تو بالاجماع  
 اس پر وضو جدید ہے، اس مسئلہ میں خرīj عن الصلوة کا تحقق نہیں ہوا بلکہ خرīj وقت پر  
 نقض وضو ہوا ہے، اسی طرح خرīj وقت ماح علی الخفین کے حق میں بھی ناقض وضو ہے لیکن  
 خرīj عن الصلوة کا ناقض ہونا کسی مادہ میں موجود نہیں، لہذا ثابت ہو گیا کہ خرīj وقت کا ناقض  
 ہونا راجح ہے،

## بَابُ فِي الْمُسْتَعَاذَةِ أَنَّهُمَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ بِغَسَلٍ وَاحِدٍ

نفس مسئلہ پر کلام گزر چکا ہے اعادہ کی ضرورت نہیں،

سأمرک بما مرین، یہاں آپ نے حضرت محمد کو دو باتوں میں اختیار دیا ہے، ان  
 میں سے دوسری بات تو واضح اور متفق علیہ ہے، کہ وہ جمع بین الصلوتین ہے، اسی کی طرف  
 "وهو أعجب الأمرین الی" سے اشارہ کیا ہے، لیکن پہلی بات حدیث میں اچھی طرح واضح  
 نہیں ہے، اس لئے شراح کا اس کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعیؒ نے کہا "الأم"  
 میں فرمایا کہ امر ثانی (ترتیباً امر اول) غسل کُلِّ صَلَوةٍ ہے، اکثر شوافع نے اسی کو اختیار  
 کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمھارے لئے اصل حکم تو یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کرو لیکن  
 اگر تمھیں اُس میں دشواری ہو تو تم جمع بین الصلوتین بغسل واحد بھی کر سکتی ہو، جو مجھے  
 سہولت کی وجہ سے زیادہ پسند ہے، امام طحاویؒ نے فرمایا وہ امر وضو کُلِّ صَلَوةٍ ہے، اسی کو  
 احناف نے اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمھارے لئے اصل حکم تو وضو کُلِّ صَلَوةٍ ہی  
 لیکن اگر تم جمع بین الصلوتین بغسل واحد کو تو یہ بہتر ہے،

پھر اختلاف ہو کہ حضرت حمہ بنت جحش مستحاضہ کی کونسی قسم میں داخل تھیں، امام نوویؒ، خطابیؒ، ابن رشتہؒ، ابن قدامہؒ، امام احمدؒ، اور ابو داؤد وغیرہ کے نزدیک یہ میرزہ تھیں، سہیؒ نے فرمایا کہ یہ مبتدئہ تھیں، لیکن ابن قدامہ نے اسے زد کیا ہے، کیونکہ روایات سے ان کا امراۃ کبیرہ ہونا ثابت ہے، اور امراۃ کبیرہ کا مبتدئہ ہونا بعد ہے، امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں اور سہیؒ نے کتاب الخلافیات میں فرمایا کہ یہ معادہ تھیں، احناف نے اسی کو ترجیح دی ہے، قرائن سے راجح بھی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ امراول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معادہ کا معروف حکم بیان فرمایا، حدیث کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: ”فتحصی ستۃ ایام او سبعة ایام فی علم اللہ“ آگے فرمایا: ”نافعلی کما تحصی النساء کما یطہرن لمیقات حیضھن وطمہرن“ اور امثالی میں جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم یا تو استحباب کے لئے تھا ورنہ علاج کی غرض سے تھا، اس لئے کہ اکثر غسل اور تبرید اس مرض کے لئے مفید و بہر حال ہر معادہ کے لئے غسل لکھ صلوٰۃ کا حکم نہیں ہے،

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضرت حمہؒ متحیرہ ہوں اور انھیں چھ دن کے ایام حیض ہونے کا یقین ہو، اور اس سے زیادہ میں انھیں شک ہو، اس لئے چھ دن تک آپ نے انھیں مٹھنے و سترار دے کر نماز چھوڑنے کا حکم دیا، اس کے بعد دس دن پورے ہوئے تک اُن پر غسل لکھ صلوٰۃ واجب تھا، کیونکہ ہر وقت انقطاع حیض کا احتمال تھا، چنانچہ امراول میں آپ کا مقصد یہی تھا کہ وہ غسل لکھ صلوٰۃ کرے، اور امثالی میں اُن کے لئے تخفیف کی گئی اور جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دی گئی، اور سہولت کی بنا پر آپ نے اس کو اعجاب الامر میں قرار دیا،

”وَجَمْعُ بَيْنِ الصَّلَاةَيْنِ“ یہاں حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین محض صورۃ ہوگی، لہذا غسل لازماً وقت ظہر میں کیا جائے گا، اس کے بعد جب وقت عصر شروع ہوگا خرید وقت اور دخول وقت ثانی دونوں کا تحقق ہو جائے گا، تو حنفیہ کے اصول کے مطابق بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے دونوں نمازوں کے درمیان کم از کم ایک وضو ضرور ہونا چاہئے، ورنہ پھر معذور کے حق میں خرید و دخول وقت کو عدم قہن ماننا پڑے گا، جبکہ بین الصلوٰتین وضو کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں دیا، اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:-

① ابو داؤد میں باب من قال تجمع بین الصلوٰتین وتغتسل لهما غلًا

کے تحت حضرت اسماء بنت عیس کی روایت آئی ہے، "قالت قلت یا رسول اللہ ان فاطمۃ بنت ابی جیش استعینت منذ کذا او کذا فلم تغسل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبحان اللہ ان هذا من الشیطن لتجلس فی مکن (رانا کبیر) فاذا رأیت صفرة فوق الماء فلتغتسل للظہر والعصر فسللاً واحداً وتغتسل للمغرب والعشاء غسللاً واحداً وتغتسل للفجر غسللاً واحداً او قوضاً فیما بین ذلك، اس حدیث کا آخری جملہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وہ عورت بین الصلوٰتین وضو کرے گی، لہذا حضرت محمدؐ کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا، اور حکم یہ ہوگا کہ دونوں نمازوں کے درمیان اس کے لئے وضو کرنا واجب ہے،

② بعض حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جس عورت پر غسل نکل صلوٰۃ واجب ہو اور وہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کی سہولت پر عمل کر رہی ہو وہ انتقاض وضو کے حکم سے مستثنیٰ ہے، لہذا اس کا ایک مرتبہ غسل کر لینا کافی ہے۔

③ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں جواب اس بات پر مبنی ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین سے جمع صوری مراد لی جائے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر جمع حقیقی مراد ہے، (دھوالناہر من کلام الطحاوی فی مشکل الآثار ۳۳ ص ۲۰۲) اس کی تفصیل یہ ہے کہ مستحاضہ کو جمع بین الصلوٰتین کے لئے ایک غسل بین الظہر والعصر، دوسرا بین المغرب والعشاء اور تیسرا صلوٰۃ فجر کے لئے کرنا ہوگا، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک زوال کے بعد مثل اول مخصوص بالظہر ہے، مثل ثالث مخصوص بالعصر اور مثل ثانی جن معذور و مسافر میں مشترک بین الظہر والعصر ہے، اسی طرح قبل غروب الشفق الاحمر مخصوص بالمغرب بعد الابیض مخصوص بالعشاء اور ان کے مابین مشترک مینہا ہے، چنانچہ صاحب بحر نے تصریح فرمائی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت میں مسافر کے لئے جائز ہے کہ وہ شفق الاحمر کے غروب کے بعد مغرب اور عشاء میں حقیقۃً جمع کرے، جب حج مسافر میں امامؒ کی یہ روایت موجود ہے تو حج معذور میں بھی یہی حکم ہوگا، لہذا مستحاضہ مثل ثانی پر غسل کر کے جمع بین الصلوٰتین کرے، اسی طرح مغرب میں بعد غروب الشفق الاحمر اور قبل غروب الشفق الابیض غسل کر کے جمع کرے، اس طرح کسی وضو جدید کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ نہ کوئی وقت خارج ہوا، نہ کوئی وقت مستقل داخل ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی وقت مشترک میں غسل کر کے جمع بین الصلوٰتین کا حکم دیا



جس سے ہر نماز اپنے وقت میں ادا ہوئی، اور عدم خرچ وقت کی بناء پر وضو کی ضرورت ہی نہ پڑی  
 قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح، امام بخاریؒ سے بھی اس حدیث کی تصحیح منقول  
 ہے، لیکن بعض دوسرے محدثین نے اسے ضعیف کہا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن عقیل اس کی  
 روایت کرنے میں متقدم ہیں، اور یہ منکلم فیہ راوی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن عقیل محققین کے  
 نزدیک مقبول راوی ہیں، لہذا یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنْهَا لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ کے حق میں علماء اہل سنت کا قضاءِ صوم اور عدم قضاءِ  
 صلوٰۃ پر اجماع ہے، صرف خواجه کا اختلاف ہے، کہ وہ قضاءِ صوم کی طرح قضاءِ صلوٰۃ  
 کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی (ج ۱ ص ۳۱۹) میں نقل  
 کیا ہے، بہر حال خواجه کا یہ اختلاف انکارِ سنت پر متفرع ہے، کیونکہ یہ مسئلہ سنت ہی سے  
 ثابت ہے، اور خواجه مجتہدِ سنت کے قائل نہیں،

پھر سقوطِ قضاءِ صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام الحرمین کے نزدیک یہ  
 حکم غیر مدرك بالقیاس ہے، اور اس کی علت امرِ شارع ہے، امام نوویؒ کے نزدیک زائۃ حیض  
 کی نمازیں حدِ کثرت میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے ادا کرنے میں حرج ہے، والخرج من دفع  
 شرعاً، بخلاف صوم کے کہ وہ حدِ کثرت میں داخل نہیں ہوتا، صاحبِ بدائع نے فرمایا کہ  
 طہارت من حیض صلوٰۃ کے لئے شرطِ وجوب بھی ہے اور شرطِ ادا بھی، لیکن صوم کے لئے صرف  
 شرطِ ادا ہے، لہذا حیض جو غلط من الجناۃ ہے، حق صلوٰۃ میں موجب ہی نہ ہوگا، اور شرطِ  
 وجوب فوت ہو جانے تو قضاء واجب نہیں ہوتی، اور بابِ صوم میں موجب تو ہوگا، لیکن مسح  
 للاداء نہ ہوگا، اور شرطِ ادا کے فوت ہونے کے وقت قضا واجب ہوتی ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَنِبِ الْحَائِضِ أَنْهَا لَا يَقْرَأَ الْقُرْآنَ

امام نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ اور جنبی کے لئے ذکرِ تسبیح و تہلیل وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے  
 البتہ تلاوتِ قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور جہوریہ صحابہ و تابعین کے نزدیک  
 تلاوت ناجائز ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں "يقضى الجنب الأيات اليسيرة للتعوذ"

جبکہ حج حائضہ میں ان کی دور دایتیں ہیں، ایک جواز کی دوسری عدم جواز کی اور شرح ہندیہ (ج ۲ ص ۱۵۸) میں امام مالکؒ سے مطلقاً جواز مروی ہے، امام بخاریؒ ابن المنذر اور داؤد ظاہری کے نزدیک بھی جنب اور حائض دونوں کے لئے تلاوت مطلقاً جائز ہے، مجتہدین تلاوت قرآن کا استدلال حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث سے ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) میں کتاب ذکر اللہ تعالیٰ فی حال الجنابة وغیرہا کے تحت مروی ہے: ”عن عائشة قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احيائه“ لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو کہ اول تو اس سے ذکر قلبی مراد ہے، اور اگر ذکر لسانی ہی مراد ہو تو یہ اذکار متواردہ پر محمول ہے، اور اگر اسے اپنی حقیقت پر محمول کر کے تلاوت قرآن کو بھی اس میں شامل کیا جائے تب بھی وہ ایک دلیل عام ہے، جو جمہور کی مستدل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جو دلیل خاص ہے، ”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقراء الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن“ اس پر امام بخاریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث اسمعیل بن عیاش عن موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے مروی ہے، اور اسمعیل ابن عیاش کی احادیث غیر اہل شام سے مقبول نہیں، اور موسیٰ بن عقبہ غیر شامی ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہو کہ اس حدیث کے دوسرے متابعات موجود ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی نقل کیا ہے، لہذا یہ حدیث صالح للبحث ہے،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے کتنی مقدار کی تلاوت ناجائز ہے، ایک آیت یا اس سے زیادہ کے ممنوع ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، اور مادون الآیہ میں احتیاط سے دور دایتیں ہیں، امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، اسی کو اختیار کیا ہو صاحب ہدایہ نے تجنیس میں، علامہ نسفیؒ نے کنز اور الکافی میں اور علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں، صاحب بدائع نے فرمایا ”علیہ عامۃ المشائخ“ دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انھوں نے مادون الآیہ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ متحدی بہ نہیں ہے، اسی کو اختیار کیا ہے فخر الاسلام بزدویؒ نے اور صاحب خلاصہؒ نے فرمایا ”علیہ الغنوی“ علامہ شامیؒ نے محاکمہ فرمایا کہ جنبی کے لئے عدم جواز ہے اور حائضہ کے لئے شراۃ مقطعا جائز ہے،

عدم جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصد تلاوت قرات کی جائے اور

اگر تلاوت بقصد تبرک یا دعاء ہو تو اس میں بھی اختلاف ہو، امام نوویؒ نے فرمایا کہ فترۃ تسمیہ بقصد الاستفتاح کے جواز پر اجماع ہے، اس کے علاوہ کسی اور آیت کی قرأت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، خواہ کسی ارادہ سے ہو، احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے، پھر فقہاء احناف میں فترۃ فاتحہ علی وجہ الدعاء میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے، کیونکہ مقصور تلاوت نہیں جبکہ محققین کے نزدیک جواز نہیں، کیونکہ ایک مستقل سورۃ قرآن سے خارج نہیں ہو سکتی، بالخصوص جبکہ سورۃ فاتحہ کی دعاء غیر الفاظ قرآن میں بھی ممکن ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک ”سورۃ الحفد والحلم (دعاء قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں، کیونکہ وہ اقرب الی نظم العشران ہے، اور بعض روایات سے اس کا شران ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے، کیونکہ ثبوت قرآنیت کے لئے تو اثر شرط ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ،

مباشرت کے لغوی معنی متس الجلد بالجلد کے ہیں، اور اس کی جن حائض بن تین صورتیں ہیں ① استمتاع بالجماع، اور یہ باتفاق امت حرام ہے، حتیٰ کہ امام نوویؒ نے اس کے مستحل پر حکم کفر لگایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک اس کا مستحل کافر ہے، صاحب بحر نے فرمایا کہ فقہاء احناف کا اس کے کفر میں اختلاف ہے، اور میرے نزدیک عدم تکفیر راجح ہو، کیونکہ مسئلہ تکفیر میں حسیط کی مزدورت ہے، حتیٰ کہ بعض فقہاء نے فرمایا کہ اگر دس وجوہ میں سے نو وجوہ کفر کی اور ایک وجہ ایمان کی ہو تو وجہ ایمان کو ترجیح ہوگی، ”لأن الاسلام يعلو ولا يعلى“ علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فقہاء احناف نے تکفیر میں بہت حسیط کی ہے، اور مسئلہ ہذا میں عدم تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہو اور وہ حرمت لعینہ ہو تو اس کے مستحل پر حکم کفر لگایا جاتا ہے، اور اگر اس کا ثبوت نص قطعی سے نہ ہو یا حرمت بغیرہ ہو تو حکم کفر نہیں ہوتا، اس مسئلہ میں نص قطعی تو موجود ہے لیکن حرمت بغیرہ ہے اس لئے تکفیر نہ ہوگی، ② الاستمتاع بما فوق الازار، اس کے جواز پر اجماع ہے،

③ الاستمتاع بما تحت الازار من غیر جماع، اس میں اختلاف ہے، جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا جواز نہیں، جبکہ امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جواز ہے، ان کا استدلال صحیح مسلم ص ۱۳۱ باب جواز غسل الحائض رأساً ووجہاً الخ کے تحت حضرت انسؓ کی طویل حدیث ہے،

جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے "امنعوا کل شیء الا الشکاح والجماع"  
یہ روایت منطوقاً حلیت غیر جماع پر دلالت کر رہی ہے، جمہور کا استدلال ترمذی، ابوداؤد، نسائی،  
ابن ماجہ اور مسند احمد میں حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت ام حبیبہؓ، حضرت انسؓ اور  
حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی روایات سے ہے، سب کا مفہوم مشترک یہ ہے کہ آپؐ نے انفراد  
کے بعد مباشرت فرمائی،

شیخ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ تعارض کے لئے تساوی دلیلیں شرط ہے، اور یہاں تساوی نہیں  
کیونکہ روایت مسلم منطوقاً حلیت استمتاع پر دلالت کر رہی ہے، اور روایات جمہور مفہوم مباشرت  
پر دال ہیں، اور منطوق اقویٰ ہوتا ہے، پھر جواب دیا کہ یہ روایات بھی منطوقاً حرمت پر دال ہیں  
کیونکہ ابوداؤد میں "حرام بن حکیم عن عمہ (عبد اللہ بن سعد)، انہ سأل رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من امرأتی وہی حائض قال لك ما فوق الا ازار"  
امام ابوداؤد نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے، اس حدیث میں سوال کے اندر لفظ "ما" عام ہے،  
لہذا جواب میں بھی "لك ما فوق الا ازار" میں بھی عموم ہوگا، اور یہ روایت منطوقاً حرمت  
الازار پر دلالت کرے گی، یا یہ جواب دیا جائے کہ روایات جمہور سے دلالت التزامی کے طریقہ پر  
حرمت ثابت ہوگی اور دلالت التزامی منطوق کے حکم میں ہے، علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ یہ اختلاف  
فرق مراتب فی الاجتہاد پر متفرع ہوا ہے، کہ روایت مسلم میں ایک فریق نے نکاح سے نفس جماع مراد  
لیا، اور دوسرے فریق نے "ما یجوز" بھی مراد لیا، دوسری روایات سے فریق ثانی کی مراد ثابت  
ہوتی ہے، لہذا اسی کو ترجیح ہوگی، بالخصوص اس لئے بھی کہ حرمت کو ترجیح ہوتی ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَائِضِ تَتَنَادَى لَشَيْءٍ مِنَ الْمَسْجِدِ

اس پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ دخول الحائض فی المسجد حرام ہے، اور عورت عام میں

لہ (ج ۲۸) باب فی مباشرة الحائض ومواکلتها ۱۲

لہ قال السنوری رحمہ اللہ تعالیٰ: ذهب الإحناف والکے سفیان الثوری والجمہور من الامة الى عدم جواز دخول  
الجنب الحائض المسجد لعدم مکنتها وغیرہا المسجد قال الشافعی جوز للجنب الجوز فی المسجد والکث وکنکذ یجوز  
للحائض الدخول فی اصل الحرمین دون الدخول واللبث وفي دجہ آخر مثل الجمہور وقال احمد لا یجوز للحائض جوز للجنب الدخول  
فی المسجد لکن فیذا توصلت لرفع الحد وقال داؤد المزنی وابن المنذر یجوز لہا دخوله مطلقاً وبہا ملحق قطعوا مع من

م شرح المہذب وغیرہ، وحجۃ الجمہور حدیث عائشہؓ عن ابی داؤد "فانی لا اصل المسجد الحائض لا جنب" (معارج السنن ج ۱)

جسے دخول کہا جاتا ہے وہی مراد ہوگا، ادخال ایذا و حال الراس چونکہ عرفاً دخول نہیں، اس لئے بالاتفاق یہ جائز ہیں،

قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناولین الخمرة من المسجد، قاضی عیاض نے فرمایا کہ من المسجد کا تعلق قال سے ہے، اور آپ کے زمانہ اعتکاف کا واقعہ ہے، کہ آپ نے مسجد سے آواز دے کر حضرت عائشہؓ سے یہ فرمایا، اس کی تائید روایت ابو ہریرہؓ سے ہوتی ہے جو ابی حزم نے المحلی (ج ۲ ص ۱۸۲) میں ذکر کی ہے، عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان فی المسجد فقال یا عائشۃ ناولینی الثوب فقال لی انی حائض فقال ان حیضتک لیست فی ید الیثم، اسی لئے امام نوویؒ نے بھی قاضی عیاض کی تاویل کو اختیار کیا ہے، اور اس تاویل کے اعتبار سے ترجمہ الباب ثابت نہ ہوگا، جبکہ امام ترمذیؒ... ابو داؤدؒ اور دو سکر محدثین نے من المسجد کا تعلق ناولینی سے قرار دیا ہے، اس کی تائید نسائی اور مسند احمد میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں ثم تقوم احدانا بخمرته فتضعها فی المسجد ہی حائض (مسند احمد ۶ ص ۳۳۱ و نسائی ج ۱ ص ۵۲ باب بسط الخمر الخمرۃ فی المسجد)۔ اس کی تائید حضرت میمونہؓ کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں ”کننا ننساول الشی من المسجد ونحن حیض“ اس تاویل کے اعتبار سے ترجمہ الباب ثابت ہو جائے گا، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ جہو میں تھے اور خمرہ مسجد میں، پھر آپ نے یہ حکم دیا، واللہ اعلم وعلما اتم واحکم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِشْيَانِ الْحَائِضِ

مقدمین کی اصطلاح میں کراہت کا مفہوم حرام اور کفر کو بھی شامل تھا، امام ترمذیؒ کی بھی یہی اصطلاح ہے،

روایت باب میں تین مسئلے ہیں، ۱۔

① من ائی حائضاً، اس پر کلام باب ماجاء فی مباشرة الحائض کے تحت

گذر چکا ہے،

لہذا خارجہ الم ایسانی مجہد (ج ۱ ص ۱۳۲) باب جواز غسل الحائض رأساً وجہاً ورجلہا سورۃ النور ۱۳

لکہ احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، (رشید اشرف عفی عنہ)

⑤ اور امرائے دہرہا، امام نوویؒ نے اتیان فی دبر المنکوحۃ کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی حلت کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا کہ یہ قول غیر معتبر ہے، کیونکہ نسب قطعی کے خلاف ہے، حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ ابن عمرؓ سے اس قول سے رجوع بھی ثابت ہے جیسا کہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں اور امام دارمیؒ نے اپنی مسند میں ۱۳۵ میں اور ابن جریرؒ نے اپنی تفسیر درج ۱ ص ۲۲۲ میں سند صحیح کے ساتھ حضرت سعید بن یاز سے نقل کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت فرمایا یا ابا عبد اللہ انا نشترى الجوارى فَنَحْنُ تَحْمِيصًا فَقَالَ وَمَا التَّحْمِيصُ قَالَ الذَّبْرُ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ اِنْ اَنْتَ يَفْعَلُ ذَلِكَ مُؤْمِنٌ اَوْ مُسْلِمٌ اس روایت سے صراحت حرمت ثابت ہے، اور یہ قول سابق سے رجوع کے درجہ میں ہے، لہذا اب یہ مسئلہ بغیر کسی استثناء کے اجماعی ہو گیا،

⑥ ادکاھن، کاہن اُس شخص کو کہتے ہیں جو اخبار مستقبل کو بیان کرے، اور معرفت اسرار کو نامدی ہو، کہانت دوسم پر ہے، ایک کسی دوسری طبعی، ابن خلدونؒ نے فرمایا کہ ابی عز میں عموماً کہانت طبعیہ پائی جاتی تھی، فقہاء کے نزدیک کہانت کی دونوں قسمیں حرام ہیں، فقہ کفر، بما انزل علی محمدؐ، اگر استطلاع مذکورہ چیزوں پر عمل ہے تو کفر ظاہر ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہوگا، جیسا کہ دلی حائض میں گزر چکا، اور بغیر استطلاع یہ تغلیظ و تشدید پر محمول ہے، امام ترمذیؒ نے دوسری توجیہ کو اختیار کیا، دلیل میں فرمایا کہ وطی فی حالتہ المحيض میں صدقہ کرنے کا حکم ہے، اور امر بالتصدق مؤمن کو ہوتا ہے، لہذا ثابت ہو گیا کہ نفس اتیان اللہن کفر نہیں، واللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَفَّارَةِ فِي ذَلِكَ

یتصدق بنصف دینار، امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک امر بالتصدق واجب پر محمول ہے، یعنی قبول تو بہ تصدق کے بغیر ممکن نہیں، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ابتر آدم

لہ کہانت طبعیہ کا پیدا ہونا تو غیر اختیاری ہے، اس سے جہتِ ناب کا مکلف نہیں، البتہ اس کہانت طبعیہ کا انہار و بیان اور اس سے کام لینا حرام ہے، ۱۲

میں دینار اور آخر دم میں نصف دینار واجب ہوگا، پھر اس کے نزدیک یہ مسوخر ہے، آیت توبہ سے، یا استحباب پر محمول ہے "وَأَتِمَّاعِلِيهِ التَّوْبَةَ وَالِاسْتِغْفَارَ" امام احمد کی بھی ایک روایت ہے، پھر اس کے مطابق ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ دَمِ الْخَيْضِ مِنَ التَّوْبَةِ

حَدَّثَنَا ثُمَّ أَقْرَبْنَاهُ بِالْمَاءِ، دَمٌ مَسْفُوحٌ كِي نَجَاسَتٍ بِرَأْفَاقٍ هِيَ، وَدَمٌ خَيْضٌ هِيَ اس میں شامل ہے، البتہ قدر معفو عنہ میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک دم قلیل معاف ہے، یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہو جائے گی، جبکہ دم کثیر واجب غسل ہے، یہی مسلک امام احمدؒ، عبداللہ بن المبارکؒ اور اسحق بن راہویہ کا، امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی اُن کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی، امام ترمذیؒ نے فرمایا دَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجِبُ عَلَيْهِ الْغُسْلُ وَإِنْ كَانَ أَقَلُّ مِنْ الدَّرْهِمِ وَشَدَّ فِي ذَلِكَ، پھر پہلے فرق کے مابین بھی مقدار قلیل و کثیر میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدر درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستحب غسل ہے، اور اس میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ درہم یا اس سے زیادہ میں واجب غسل ہے، اور نماز مکروہ تحریمی ہے،

امام احمدؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں،

① بشری بشار قلیل، اس سے زیادہ کثیر ہے ② قدر الکف قلیل ورنہ کثیر ہے، یہ روایت مسلک احناف کے قریب تر ہے، کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے، ③ رائے معتدل کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے،

در اصل اس باب میں کوئی روایت صریحہ موجود نہیں، اسی لئے یہ اختلاف پیدا ہوا، اور فقہاء نے قیاسات و آثار کے مطابق یہ تحدیدات مقرر کیں، البتہ حضرت اسماءؓ کی روایت باب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دم کثیر واجب غسل ہے، کہ سوال دم حیض کے بارے میں ہو جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرط اشارہ ہوتا ہے کہ دم قلیل واجب غسل نہیں،

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قرنِ اوّل سے دم مسفوح بالخصوص دم حیض کا نجس ہونا متفق علیہ ہے، پھر حضرت اسماءؓ نے سوال کیوں کیا؟ پھر علامہ نوویؒ نے خود ہی جواب دیا کہ دراصل

منشار سہاں یہ تھا کہ عورتوں کو دم حیض میں مبتلا رہنا ہے، اور عموماً بلوی باب نجاست میں موثر فی الخفیف ہوتا ہے، جیسے مٹی میں عموماً بلوی کی وجہ سے حق رجل میں جواز فرک ہو گیا، اس لئے حضرت اسماعیل میں تخفیف کی کوئی صورت چاہتی تھیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کے معلوم ہوا کہ عموماً بلوی کے قاعدہ سے دم حیض مستثنیٰ ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمَثَلِ الْتَفْسَاءِ،

کانت النفساء، یہ تَفْسٌ يَتَفَسُّ سے صیغہ صفت ہے، جس کے معنی ہیں نفاس ال عورت، تَفَسَّتِ الْمَرْءَةُ بصیغہ معروف، اور تَفَسَّتِ الْمَرْءَةُ بصیغہ مجهول دونوں کے معنی نفاس آنے کے ہیں، البتہ تَفَسَّتِ الْمَرْءَةُ بصیغہ معروف بعض اوقات حیض کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جبکہ صیغہ مجهول نفاس کے ساتھ خاص ہے،

وَمِنْ الْكَلَفِ، کلفت ان چھوٹے چھوٹے داغوں کو کہتے ہیں جو چہرے پر غسل نہ کرنے کی بنا پر پیدا ہو جاتے ہیں، یہ سیاہ، سُرخ اور کبھی مٹیالے رنگ کے ہوتے ہیں، ارد و مٹی انھیں جھانپیاں کہتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ چالیس روز تک بیٹھنے کی بنا پر چہرے پر جھانپیاں پیدا ہو جاتی ہیں، انھیں دور کرنے کے لئے ہم ورس کا پودا استعمال کرتے اور اسے چہرے پر ملا کرتے ہیں،

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقل مدت مقرر نہیں، حتیٰ کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی ممکن ہے، البتہ اکثر ذریعہ نفاس میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، ابن المبارک، امام احمد بن حنبل اور امام اسحاق کے نزدیک اکثر ذریعہ چالیس یوم ہے، یہی ایک روایت امام مالک کی اور قول امام ترمذی امام شافعی کا مسلک بھی یہی ہے، امام مالک کی دوسری روایت چالیس یوم کی ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی یہی ہے، امام شعبی اور عطاء بن ابی رباح کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، دراصل اس بارے میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں، فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں معسر رکی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت اُم سلمہ کی حدیث باب پر عمل کیا ہے، ”قالت کانت النفساء تجلس علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربعین یوماً“



## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ يَغُسُّ فِي أَحَدٍ

کان یطوف علی نساءہ فی غسل واحد، اس بات پر فقہار کا اجماع ہے کہ جمین کے درمیان غسل ضروری نہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اسی بیان جواز کے لئے تھا ورنہ آپ کا عام معمول یہ نہیں تھا۔ آپ کا معمول سنن ابی داؤد..... میں حضرت ابراہیم کی حدیث میں منقول ہے، ان البقی صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نساءہ یغسل عنہن وعنہ قال قلت لہ یا رسول اللہ الا تجعلہ غسلًا واحدًا؟ فقال ہذا انکی واطیب واطہر۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر بار غسل کرنا افضل ہے،

پھر یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس جانا بظاہر قسم بین الزوجات کے خلاف ہے، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ منر مایا کہ آپ پر قسم واجب نہیں تھا، جیسا کہ آیت فترآنی ترجی من تشاء منہن وتوڑی الیک من تشاء نے معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ جواب اس لئے کمزور ہے کہ اگر آپ پر قسم کا عدم وجوب تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ بات مسلم ہے کہ آپ نے ہمیشہ قسم کا لحاظ رکھا ہے، اور کبھی اس رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا، بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طواف علی النساء صاحبۃ التوبۃ کی اجازت سے تھا، بعض حضرات نے کہا کہ یہ واقعہ سفر کے متصل بعد کا ہے جبکہ توبۃ شروع نہیں ہوئی تھی، بعض نے کہا کہ یہ قسم کے وجوب سے پہلے کا واقعہ ہے، بعض نے کہا کہ یہ واقعہ عند استیفاء القسمۃ پیش آیا، اس کے بعد قسم کا استیفاء ہوا،

ان کے علاوہ اور بھی کئی جواب دیئے گئے ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ یہ واقعہ صرف دو بار پیش آیا، ایک حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھنے سے پہلے، اور ایک طواف زیارت کے بعد احلال کے وقت احرام باندھنے سے پہلے زوجین کا وظیفہ زوجیت سے خارج ہونا سنت ہو، اور اس سفر میں چونکہ تمام ازواج مطہرات ساتھ تھیں، اس لئے آپ نے سب کو اس سنت پر عمل پیرا کرنے کی غرض سے ایسا کیا، اور حالت سفر کی تھی، اس لئے قسم واجب نہیں تھا، اسی طرح طواف زیارت کے بعد احلال کامل طے سے حاصل ہوتا ہے، اور وہاں بھی اسی غرض سے آپ نے ایسا کیا، واللہ سبحانہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ إِذَا الرَّادُّ أَنْ يَعُودَ تَوَضُّعًا

فَلْيَتَوَضَّعَا بَيْنَهُمَا وَضَوْعًا، یہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، البتہ بعض اہل نظر اور یزید بن حبیب مالکؒ اسے وجوب پر محمول کرتے ہیں، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت صحیح ابن حزمؒ میں سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، اور اس میں اس امر کے بعد یہ جملہ بھی مذکور ہے: "فَانْطَلَقَ فِي الْوُضْءِ" جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وضو نشاط پیدا کرنے کے لئے ہے، لہذا یہ امر استحباب کے لئے ہوگا، نہ کہ وجوب کے لئے، نیز امام طحاویؒ نے حضرت عائشہؓ کی روایت تخریج کی ہے: "قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجَامِعُ ثُمَّ يَعُودُ وَلَا يَتَوَضَّعُ" (معارف السنن ۱۳ ص ۲۶۹) اس سے بھی حدیث باب کا امر استحباب کے لئے معلوم ہوتا ہے، بعض حضرات نے حدیث باب میں وضو سے مراد معنی لغوی یعنی غسل الفرج لئے ہیں، لیکن یہ تاویل درست نہیں، اس لئے کہ صحیح ابن حزمؒ (ج ۱ ص ۱۱۰) کی روایت میں "فَلْيَتَوَضَّعَا" وضو سے لفظ "لِلْمَلَأَةِ" کے الفاظ آتے ہیں، جو اس تاویل کی واضح طور پر تردید کر رہے ہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ إِذَا قُيِّمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الْخَلَاءَ فَلْيَلْبَسْ أَيْ الْخَلَاءِ

فَلْيَلْبَسْ أَيْ الْخَلَاءَ، اس حدیث کی بناء پر امام مالکؒ سے یہ قول منقول ہے کہ مضافہً <sup>خشیہ</sup> یعنی تقاضائے حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی، لیکن جمہور کے نزدیک ادا تو ہو جاتی ہے مگر مکروہ رہتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا اضطراب کی حد تک پہنچا ہو، تو یہ ترک جماعت کا عذر ہے، اور اس حالت میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر اضطراب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹا دے اور خشوع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترک جماعت کا عذر ہے، اور ایسی حالت میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر تقاضا اتنا معمولی ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترک جماعت کا عذر نہیں،

۱۔ صحیح بن خزمہ ج ۱ ص ۱۱۰ حدیث ۲۲۷ وردی ہذا الزیادۃ ایضاً ابن حبان والحاکم والبیہقی کذا

فی حاشیۃ ابن خزمہ معزو الی زہر الزیاتی ج ۱ ص ۱۱، ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۶۲) باب المجنب یرید ان یزعم ادالاکل والشرب اوالجماع ۱۳

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الْمَوْطِئِ

انی امراۃ اہلیل ذیل وامشی فی المکان القذر فقالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطہرہ ما بعدہ " یہ حدیث باجماع علماء مؤول ہے، اس لئے کہ خفت اور نعلین کے بارے میں تو یہ بات مسلم ہے کہ اُن پر لگی ہوئی نجاست پاک مٹی کی رگڑ سے پاک ہو جاتی ہے، لیکن جسم اور ثوب کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ اگر اُن پر کوئی نجاست رطبہ لگ جائے تو بغیر غسل کے وہ پاک نہیں ہوتی جبکہ یہاں دامن کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پاک زمین سے مٹس ہو کر وہ بھی پاک ہو جائے گا، اُس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُم ولد سے مروی ہے، جو مجہول کی زیر بعض روایات میں انہیں عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُم ولد قرار دیا گیا ہے، کما فی روایۃ الباب، اور بعض میں ہو بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی، کما فی روایۃ عبد اللہ بن المبارک اور بعض میں ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی کما فی روایۃ ابی داؤد، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث نفعیت نہیں، جہاں تک اُم ولد کے بارے میں اضطراب کا تعلق ہے امام ترمذیؒ نے خود تصریح کر دی ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوفؓ کی اُم ولد ہیں، اور باقی روایات دہم ہیں، رہا اُن پر جہالت کا اعتراف بن حجرؒ وغیرہ نے ان کو تابعیہ قرار دیا ہے، اور اُن کا نام "حمیدہ" ذکر کیا ہے، لہذا اس حدیث پر ضعف کا اعتراف غیر معقول ہے،

پھر بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں مکانِ قذر سے مراد ایسی جگہ ہے جہاں نجاسات یا بسہ پڑی ہوں، نہ کہ نجاساتِ رطبہ، اور نجاسات یا بسہ سے تطہیر کے لئے غسل کی ضرورت نہیں، اور مطلب یہ ہے کہ جو نجاست یا بسہ کسی جگہ سے دامن پر لگ گئی بعد کی زمین سے مٹس ہو کر وہ خود اتر جائے گی،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ جواب علیٰ اسلوبِ محکم ہے، واقعہ یہ ہے کہ سالک کو دامن کے ملوث بالنجاست ہونے کا یقین نہیں تھا، بلکہ اُس کا خیال یہ تھا کہ گندمی جگہ سے گذرتے ہوئے اگر نجاست نہ لگے تب بھی وہاں کی فضا کپڑوں پر اثر انداز ہوگی، اس دہم کو دور فرمانے کے لئے آپ نے فرمایا کہ آگے پاک زمین کی فضا

اس کی تلافی کر دے گی، لیکن اس جواب پر بھی شرح صدر نہیں ہوتا، اس لئے کہ سائل نے خاص طور سے دامن کے لمبا ہونے کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: ”انی امرأۃ اطیل ذیلی“ اگر محض فضا کی گندگی سائل کے لئے منشاء سوال ہوتی تو اس میں دامن کی کوئی خصوصیت نہ تھی، لہذا احقر (استاذنا المحترم العلامة الفہامۃ مولانا محمد تقی عثمانی صاحب ام القیام) کی سمجھ میں یہ بات آئی ہے واللہ اعلم، کہ سائل کا منشاء محض فضا کی گندگی کے بارے میں سوال کرنا مقصود نہ تھا بلکہ کچھ وغیرہ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹوں کے بارے میں سوال مقصود تھا، جو چلتے ہوئے دامن پر لگ جاتی تھیں، اور یہ چھینٹیں شرعاً معاف ہیں، کما صرح بہ الشامی، لیکن آپ نے سائل کو مطمئن کرنے کے لئے صرف معافی کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ پاک زمین کی تطہیر کا ذکر فرمایا تاکہ وہ بالکل مطمئن ہو جائیں، واللہ اعلم،

عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نتوضأ من الموطئ، موطئ مصدر می ہے، جس کے معنی روندنے کے ہیں، مراد وہ نجاست ہے جو پاؤں سے روندی گئی ہو، اور مطلب یہ ہے کہ اگر چلتے ہوئے پاؤں کو کوئی نجاست لگ جاتی تھی تو ہم اس سے وضو نہیں کرتے تھے، چنانچہ اسی پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس سے وضو واجب نہیں ہوتا، البتہ اگر نجاست رطب ہو تو پھر پاؤں کا دھونا ضروری ہوگا،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّيْمُمِ؛

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالیتم للوجه والکفین، تیمم کے طریقہ میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں، ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی، دوسرے یہ کہ مسح یدین کہاں تک ہوگا؟

پہلے مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے پانچ مذاہب نقل کئے ہیں:

① امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعد اور جہول کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہوں گی، ایک وجہ کے لئے اور ایک یدین کے لئے،

② امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضرب ہوگا جس سے وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

③ حضرت حسن بصریؒ اور ابن ابی بلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اس طرح کہ ہر ضرب میں وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا،

④ محمد بن سیرجؒ کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک وجہ کے لئے، دوسری یدین کے لئے، تیسری دونوں کے لئے،

⑤ ابن یزیدؒ کا مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو وجہ اور دو یدین کے لئے،

دوسرا اختلاف مقدار مسح یدین میں ہے، اور اس میں چار مذاہب ہیں؛

① مرفقین تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعد اور جہور کا ہے،

② صرف رسیغین تک مسح واجب ہے، یہ امام احمدؒ، اسحق بن راہویہ، امام اوزاعیؒ اور ابن ظاہر کا مسلک ہے،

③ رسیغین تک واجب ہے اور مرفقین تک مسنون، علامہ ابن رشدؒ نے اسے امام مالکؒ کی ایک روایت قرار دیا ہے، اور علامہ زرقانیؒ نے اسے امام مالکؒ کا مسلک قرار دیا ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ ہے،

④ علامہ ابن شہاب زہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ یدین کا تیمم مناکب؟ آباط تک ہوگا،

در اصل بنیادی اختلاف دونوں مسئلوں میں جہور اور امام احمدؒ واسحقؒ کے درمیان ہے، جہور کے نزدیک تیمم میں دو ضربیں ہیں، اور یدین کا مسح مرفقین تک ہے، اور امام احمدؒ واسحقؒ کے نزدیک ایک ضربہ ہے، اور یدین کا مسح رسیغین تک ہے، ان کا استدلال دونوں مسئلوں میں حضرت عمار بن یاسرؒ کی حدیث باب سے ہے، جس سے ایک ضربہ اور صرف مسح الرسیغین کا پتہ چلتا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرنا بالتیمم للوجه والكفین" اس میں ہاتھوں کے لئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق صرف رسیغین تک ہوتا ہے، حضرت عمار بن یاسرؒ کی یہ حدیث چونکہ اصح مافی اباب ہے، اس لئے امام احمدؒ نے اسے اختیار فرمایا، اس کے مقابلہ میں جہور کے مستدلّات یہ ہیں،

① سنن دارقطنی اور بیہقی میں ایک روایت اس طرح منقول ہے "حدّ ثنا محمد بن

منعول واسمعیل بن علی وعبد الباقي بن قانع قالوا حدّ ثنا ابراہیم بن اسحاق الحرّی حدّ ثنا عثمان بن محمد الانصالی ثنا حرمی بن عمار عن عروہ بن ثاب

عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیثم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین، رجالہ کلہم ثقات والصواب موقوف رد ارقطنی ج ۱ ص ۱۸۱، رقم الحدیث ۱۱۱ باب التیثم،

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی عثمان بن محمد ہے، جس کے بارے میں علامہ ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں، "عثمان بن محمد متکلم فیہ"

اس کا جواب یہ ہے کہ عثمان بن محمد ثقہ راوی ہیں، اور ابن الجوزیؒ کا اُن پر کلام کرنا درست نہیں، چنانچہ علامہ تقی الدین بن دقین العید نے ابن الجوزیؒ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا "ما معناه: ان هذا الكلام لا يقبل منه لانه لم يبين من متكلم فيه وقد روي عنه ابوداؤد وابويكربن ابی عاصم وغيرهما وذكره ابن ابی حاتم فی کتابہ ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا" ثم زاد التعليق المعنى على الدارقطني لا بأس بطيب محمد شمس الحق العظيم آبادی، ص ۱۸۱ و ۱۸۲

دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا گیا ہے کہ یہی روایت امام دارقطنیؒ نے موقوفاً بھی روا کی ہے (دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۲) محمد بن مخلد، ابوالعزم، ماعز بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر کے طریق سے اور امام دارقطنیؒ نے طریق مرفوع کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا "الصواب موقوف" لیکن یہ اعتراض بھی درست نہیں، کیونکہ اول تو ابوالنعیم اور عثمان بن محمد کی روایتوں کے متن میں بڑا اختلاف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں، دوسرے عثمان بن محمد اور ابوالنعیم دونوں ثقہ راوی ہیں، ان میں سے کسی کی بھی روایت کو شاذ نہیں کہہ سکتے، لہذا حقیقت یہ ہے کہ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، نیز عثمان بن محمد مثبت زیادت ہیں، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے، یہی وجہ ہے کہ طریق مرفوع کے بارے میں امام حاکمؒ نے فرمایا "صحیح الاسناد" حافظ ذہبیؒ نے بھی اس کی تحسین کی ہے، اور علامہ علیؒ فرماتے ہیں "لا یختلف الی قول من ینصح صحته"

(۲) چہرہ کی دوسری دلیل مسند بزار میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے

لہ طریق موقوف کے الفاظ یہ ہیں، "عن جابر قال جاز رجل فقال اصابتني جناية والي تحمكت في الزاب قال اضرب فغضب بيرة فمخ وجبه ثم ضرب بيرة اخرى فمخ بها يدیه الی المرفقین ۱۲ مرتب علیہ

ہیں "کننہ فی القوم حین نزلت الرخصة فامرنا فنعزبنا واحدة للوجه ثلثة" صریحاً، اخروی للیدین والمرقتین، سلامہ زلیعی نے بھی اس کی تخریج کی ہے، حافظ ابوجہیم نے بھی یہ حدیث البرایۃ فی تخریج احادیث البرایۃ (ص ۳۶) میں ذکر کی ہے، اور تلخیص (ص ۵۶) میں اس کو ذکر کر کے سکوت کیا ہے، حافظ زلیعی نے نصب اللایۃ (۱/۱۵۸) میں امام بزار کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث محمد بن اسحق کے علاوہ اور بھی بہت سے لوگوں نے زہری سے روایت کی ہے، اور زہری کے علاوہ کئی لوگوں نے عبید اللہ سے روایت کی ہے، البتہ زہری کے سوا دوسرے حضرات نے عبید اللہ اور عمارؓ کے درمیان ابن عباسؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، بہر کیف یہ حدیث حسن اور قابل استدلال ہے،

(۲) جہور کی تیسری دلیل حضرت ابو جہیم بن الحارث بن العصمہ الانصاریؓ کی حدیث ہے، قال: اقبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نحو بئر جنبل فلقیہ رجل فسلم علیہ فلم یرد النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اقبل الی البدر فمسح بوجہہ وید یہ ثم رده علیہ السلام، رواہ البخاری (ج ۳ ص ۴۸) فی باب التیمم فی العوض اذا لم یجد الماء وحات فونت الصلوۃ، اس روایت میں یدین کا لفظ مطلق آیا ہے، اور اس کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی، لیکن یہ حدیث امام بغویؒ نے شرح السنہ میں من طریق الشافعی عن ابراہیم بن یحییٰ کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "قال مررت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو یبول فسلمت علیہ، فلم یرد علی حتی قام الی جدارفحتہ بعصا کانت معہ ثم وضع ید یہ علی البدر فمسح بوجہہ وذراعیه ثم رد علی" مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۵۲) فی الفصل الاول من باب التیمم اس حدیث میں ذرا عین کا لفظ موجود ہے جو مرفقین کی تحدید پر دلالت کر رہا ہے،

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ابراہیم بن ابی یحییٰ کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے بہت سے متابعات موجود ہیں، انام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ باب التیمم ص ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳) میں حضرت ابو جہیمؓ کے اس واقعہ کو بہت سے طرق سے روایت کیا ہے، ان میں سے متعدد طرق میں لفظ ذرا عین آیا ہے، جو صراحۃً جہور کی تائید کر رہا ہے، بہر حال دوسرے متابعات کی موجودگی میں یہ حاش

قابل استدلال ہے،

(۲) جمہور کی چوتھی دلیل مستدرک حاکم (طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۱۴۹) اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۸۰) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیثم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للبدن الی المرفقین" اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ حدیث علی بن ظبیان سے مروی ہے اور ان کے سوا کسی نے اس کو مرفوعاً روایت نہیں کیا، اور علی بن ظبیان کو صرف امام حاکم نے صدوق کہا ہے، (اور ان کا ساہل مشہور ہے) جبکہ بیشتر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، ابن کثیرؒ فرماتے ہیں "یخطئ فی حدیثہ کلہ" یعنی بن سعید اور امام ابو داؤدؒ منسرد ملتے ہیں، "لیس بشی" اور امام نسائیؒ اور ابوحاتمؒ فرماتے ہیں "متروک" امام ابوزرعہؒ منسرد ملتے ہیں، قاضی الحدیثؒ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں، "یقع الاحتجاج بخلارہ" اسی لئے امام دارقطنیؒ نے اسے موقوف علی ابن عمرؓ قرار دیا، امام بیہقیؒ نے بھی اگرچہ اسے مرفوعاً موقوفاً دونوں طرح روایت کیا ہے لیکن انھوں نے بھی طریق موقوف ہی کو صحیح قرار دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علی بن ظبیان اس روایت کے نقل کرنے میں متغزو نہیں بلکہ اس کے متابعات بھی موجود ہیں، چنانچہ اس کے سب سے بڑے متابع امام اعظم ابو حنیفہؒ ہیں، وہ بھی اسے اپنی مسند میں مرفوعاً اسی طریق سے نقل کرتے ہیں، "عن عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان یتیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضربتین ضربۃ للوجہ وضربۃ للبدن الی المرفقین رقبہ الجواہر المنیفة للزیبیدی ص ۲۰) یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے، و عبد العزیز بن ابی رواد من رجال اللیثۃ و آخرجہ البخاری تعلیقاً، اس کے علاوہ مسند بزازؒ، سلیمان بن ابی داؤد الجوزیؒ کے طریق سے بھی یہ روایت آئی ہے (کشف الاستار ص ۵۸ ج ۱) اور جوزیؒ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن متابعت کے لئے کافی ہو سکتے ہیں،

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ نے حضرت عمارؓ کی جس حدیث باب سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، صحیحین میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے ناواقفیت کی بناء پر حالت جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی اور تمسک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپؐ نے فرمایا "انما کان یکفیک ان تضرب سیدیک الارض ثم تنفخ ثم تمسح بجماد حمک" (مسلم ج ۲ ص ۱۶۱) اس حدیث کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا



اصل مقصد تیمم کے پورے طریقہ کی تعلیم دینا نہیں، بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا، کہ زمین پر لوٹنے کی ضرورت نہیں بلکہ جنابت کی حالت میں بھی تیمم کا وہی طریقہ کافی ہے جو حدیث صغریٰ میں ہے، اس کی نظر ایک اور واقعہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع ملی تھی کہ حضرت ابن عمرؓ غریب جنابت میں بڑے نعمت سے کام لیتے ہیں، تو آپ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ”ما ازید علی ان احی علی رأسی ثلث حثیات“ اذکما قال علیہ السلام، اسی طرح ابو داؤد راجح ص ۳۲، باب فی الغسل من الجنابة کے تحت حضرت جبرینؑ طعم کی روایت ہے ”انہم ذکر واعند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل من الجنابة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انا فایض علی رأسی ثلثا و اشار بیدایہ کلّیہما“ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غسل جنابت میں صرف سر کا دھونا کافی ہے باقی جسم کا دھونا ضروری نہیں، اسی طرح حضرت عمارؓ کی حدیث میں بھی یہ مطلب نہیں کہ ایک نذرہ یا سح کفین کافی ہے بلکہ الفاظ مذکور سے طریقہ معروف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس توجیہ کی تائید مسند بزار میں حضرت عمارؓ ہی کی روایت سے ہوتی ہے، ”عن عمار کنت فی القوم حین نزلت الرخصة فی المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فامرنا فمضربنا واحد للوجه ثم مضربة اخرى للیدین الی المرفقین مرواہ البزار وقال العافظ فی الذرایة باسناد حسن“ (آثار السنن ص ۳۰ باب التیمم)۔ اور اگر ترجیح کا طریقہ خستیار کیا جائے تب بھی حضرت جابرؓ کی روایت اس لئے راجح ہوگی کہ اس میں ایک ضابطہ کلیہ بیان کیا گیا ہے،

امام زہریؒ نے تیمم کے مناکب و آباط تک مشروع ہونے پر حضرت عمارؓ کی اس حدیث سے استدلال کیلئے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں نقل کی ہے، یعنی ”تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والآباط“ جمہور کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ نزول حکم تیمم کی ابتداء میں صحابہ کرام کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر ثابت نہیں، لہذا صریح اور صحیح روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، قال اسحاق بن ابراہیم، اس سے مراد اسحاق بن راہویہ ہیں، کیونکہ امام اسحاق کے والد کا نام ابراہیم اور لقب راہویہ تھا، اور لقب کی وجہ تسمیہ یہ کہ یہ مکہ مکرمہ کے رہستہ میں پیدا ہوئے تھے، اس لئے بعض مروزی رفقاء نے ان کا لقب ”راہویہ“ رکھ دیا،

وقال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما، حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کا مطلب بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ تیمم کو سرقہ میں قطع یدین پر قیاس کر رہے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ آیت تیمم میں لفظ "ایدی" کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں اور اس کی نظیر میں آیت سرقہ کو پیش کرتے ہیں، لہذا یہ قیاس اللفظ علی اللفظ ہے، جمہور نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کے معارضہ میں تیمم کو وضو پر قیاس کیا، اور یہ قیاس المعنی علی المعنی ہے، اس قیاس کو اس لئے ترجیح حاصل ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہو، لہذا یہ شبہ ہو کہ وضو میں مرفقین کا ذکر کر کے تیمم کو بھی اس پر محمول کیا گیا ہو، نیز شمس الاتممہ بخاری نے مبسوط میں حضرت ابن عباسؓ کے اس استدلال کا ایک اور جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ "ایدی" آیت تیمم اور آیت سرقہ دونوں میں محمول ہو، اور اگر محمل کی کوئی تفسیر نہ ہو تو آخوٹ پر عمل کیا جاتا ہے، اور باب قطع میں رسیغین کی تحدید آخوٹ ہے، جبکہ باب تیمم میں مرفقین کی تحدید آخوٹ ہے، واللہ اعلم بالصواب الیہ المرجع والمآب،

## بَابُ رِبْلًا تَرْجَمَةً

بعض نسخوں میں اس باب کا عنوان یہ مذکور ہے: "بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيلِ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنُبًا"

عن علیؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئ القرآن علی کل حال ما لم یکن جنبا، یہ حدیث اس بات میں جمہور کی دلیل ہے کہ حالت جنابت میں قراءۃ قرآن جائز نہیں، جبکہ امام بخاریؒ، ابن منذر اور امام طبرانیؒ سے یہ مروی ہے کہ حالت جنابت میں قراءۃ قرآن جائز ہے، اس کی تفصیل آجاء فی التریجیل الیہ الا لقراءۃ القرآن میں گذر چکی ہے،

ثم حدثنا علی حدیث حسن صحیح

امام ترمذیؒ کے علاوہ حاکم، حافظ ذہبیؒ، ابن بسکون اور بغویؒ وغیرہ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس کی تضعیف منقول ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی عبد اللہ بن سلمہ ان کے نزدیک ضعیف ہے، لیکن قائلین تصحیح کا قول زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، اول تو اس لئے کہ عبد اللہ بن سلمہ کی امام عجمیؒ اور یعقوب بن شیبہؒ نے توثیق کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۲۴۲) میں یعقوب بن شیبہؒ سے نقل کیا ہے کہ

عبداللہ بن سلمہ ثقفی ہیں، اور صحابہ کے بعد طبقہ اولیٰ کے فقہاء کوفہ میں سے ہیں، علاوہ ازیں مسند احمد میں اس حدیث کا ایک متنازعہ موجود ہے جس میں ابو الغریف عبداللہ بن خلیفہ المرادی نے حضرت علیؑ سے ایک طویل حدیث میں نقل کیا ہے کہ ”ہکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوضاً ثم قرأ شیئاً من القرآن ثم قال هذا لمن لیس بجنب فاما الجنب فلا ولا آیت“ (انظر ترتيب المستند ۲ ص ۱۲۱)۔ اور ابو الغریف بھی اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہیں، لیکن ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے، اس نے ان کی حدیث کا درجہ حسن سے کم نہیں، فیکفی للمتابعۃ،

ولا یقر فی المسحط الا وهو طاهر“ یہ جمہور کا مسلک ہے، البتہ امام مالکؒ اس سے اختلاف کر کے فرماتے ہیں کہ میں مسح کے لئے طہارت شرط نہیں، جمہور کا استدلال حضرت عمر بن حزم کی صحیح مرفوع روایت سے ہے: ”لا یستقر القرآن الا طاهراً“ اس حدیث کی تخریج امام ابن حبانؒ اور حاکم دونوں نے کی ہے، نیز حافظ جمال الدین زلیعیؒ نے نصب الراية میں یہی مضمون حضرت عثمانؓ، حضرت ثوبانؓ اور حکیم بن حزام سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے و نصب الراية باب الحیض، ص ۳۰، طبع المطبع العلمی ہند)

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیت تشرافی ”لا یستہ الا المہتدون“ سے استدلال کرنا ضعیف ہے، کیونکہ وہاں ”مہتدون“ سے مراد فرشتے ہیں، البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا جاسکتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

## بَلَاءٌ مَا جَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْصَ

دخل اعرابی فی المسجن، اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام اقرع بن حابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذوالخویرہ تمیمی، بعض نے ذوالخویرہ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے،

فقال التتبی صلی اللہ علیہ وسلم اھریقوا علیہ سجلاً من ماء، اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام مالکؒ و امام احمدؒ یہ کہتے ہیں کہ زمین کی تہلیر صرت پانی بہانے سے ہوتی ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حفرا و رئیس سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے، حنفیہ کی دلیل ابو داؤد (ج ۱ ص ۵۵) میں ”باب فی طہور الارض اذا یبست“

لہ و اخرجه عبد الرزاق ایضاً بمعتمد ج ۱ ص ۳۴۱، ۳۴۲، رقم ۱۳۲۹ فی باب من المسحط الدرام التي فيها القرآن لفظ

کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے ”کنْتُ اَبِيتُ فِي الْمَسْجِدِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَلْتُ، فَقِي شَابًا عَزِيزًا وَكَانَتْ الْكَلَابُ تَبُولُ وَتُقْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ فَلَمْ يَكُنْ يُوَايِرُ شَوْنَ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ“ (امام بیہقی نے بھی یہ حدیث اپنی سنن کبریٰ (ص ۴۲) میں کتاب الصلوٰۃ کے تحت تخریج کی ہے، نیز یہی حدیث امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح (۲/۱۱۷) میں تعلیقاً بصیغۃ الجرم نقل کی ہے۔“ قَالَ كَانَتْ الْكَلَابُ تُقْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَكُنْ يُوَايِرُ شَوْنَ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ (کتاب الوضوء باب اذا شرب الکلب فی الاناء)۔ لیکن بخاری کی اس روایت میں ”تبول“ کا لفظ نہیں ہے، لیکن استدلال اس کے بغیر بھی تام ہو جاتا ہے، کیونکہ غیر شادی شدہ نوجوان ہونا بیان کرنے سے حضرت ابن عمرؓ کا منشا یہی ہو سکتا ہے کہ وہاں احتلام بھی ہو جاتا ہوگا، نیز کتوں کے اس کثرت سے آنے جانے سے ظاہر یہی ہے کہ وہ پیشاب بھی کرتے ہوں گے، کما فی روایۃ ابی داؤد، اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ابو جعفر محمد بن علی الباقی کا اثر موجود ہے کہ ”قَالَ ذَكَتُ الْأَرْضَ يَبْسُهُا“ اور مصنف ابن ابی شیبہؒ ہی میں محمد بن الحنفیہ اور ابو قلابہ کا بھی اثر موجود ہے کہ ”اِذَا جَفَّتِ الْأَرْضُ فَقَدْ ذَكَتْ“ ابو قلابہ کا ایک اور اثر مصنف عبد الرزاقؒ میں موجود ہے ”جَفَوْتَ الْأَرْضَ طَهُوْرَهَا“ نیز بعض دوسرے صحابہ و تابعین سے بھی اسی مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب آثار خلافت قیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں ہیں،

حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریق تطہیر کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریق تطہیر جائز نہیں،  
وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ وَعَلَهُ اَتَمُّ وَاحْكُم  
قَم شَرَّ اَبْوَابِ الْعَهْدِ فَلِلَّهِ الْحَمْدُ وَلِلَّهِ الشُّكْرُ

—————

لے کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۰۵) ۱۲

لے ج ۱ ص ۵، من قال اذا كانت جافه تفوز کا تھا ۱۲

لے کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۰۵) ۱۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ابواب الصَّلَاةِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اس بات پر تمام اہل سیر و حدیث متفق ہیں کہ صلوٰۃ خمسہ کی فرضیت لیلۃ الإعرار میں ہوئی  
البتہ لیلۃ الإعرار کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کونسے سن میں ہوئی، چنانچہ  
شذہبوی سے مندرجہ نبوی تک مختلف اقوال ہیں، جمہور شذہبوی کے قائل ہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ لیلۃ الإعرار سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟ اکثر علماء کا  
خیال یہ ہے کہ صلوٰۃ خمسہ سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز تہجد  
اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورۃ مزمل کی آیات ہیں، یہ سورت مکہ مکرمہ میں  
بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی، بعض حضرات نے جواب دیا کہ سورۃ مزمل میں نماز کا حکم  
مدنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی سورت کے آخر میں ”وَالْآخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“  
آ رہا ہے، اور قتال مدینہ طیبہ میں شروع ہوا، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ قتال کا ذکر  
اس سیاق میں آیا ہے، ”عَلِمَ أَنَّ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مُرْضِيٌّ وَالْآخِرُونَ يَغْضَبُونَ فِي  
الْآخِرِينَ يَنْتَحُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَالْآخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ اس میں صراحت  
صیغۂ استقبال موجود ہے جو اس امر پر دلالت ہے کہ یہ حکم پہلے دیا جا رہا ہے، اور آیت کے نزول کے  
وقت قتال نہیں تھا، اس لئے اس سورۃ کو مکئی ماننے میں کوئی حرج نہیں، لہذا امام شافعیؒ کا  
استدلال درست ہے، البتہ بعض علماء نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
پر فرض تھی، عام مسلمانوں پر نہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ عام مسلمان بھی صلوٰۃ خمسہ سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے

یا نہیں، علما کی ایک جماعت نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فجر اور عشاء کی نمازیں میلۃ الاسرار سے پہلے فرض ہو چکی تھیں جس کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے: "وَمِمَّا يُعْتَمَدُ بِرَبِّكَ بِالْعِصْيِ وَالْجُبَّارِ" یہ آیت اسرار سے پہلے نازل ہوئی، اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے، اس کے بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور علیہ السلام اور صحابہ کرامؓ اسرار سے پہلے ہی فجر اور عشاء پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورہ جتن میں چنات کے جس سماع کا تشریح میں ذکر ہے وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا، اور یہ واقعہ غالباً اسرار سے پہلے کا ہو گا لیکن یہ دونوں نمازیں آپؐ پر فرض تھیں یا آپؐ تطوعاً پڑھتے تھے اس کی کوئی دلیل اور حرج روایات میں موجود نہیں ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي مُوَاقِيتِ الصَّلَاةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

آقنی جبرئیلؑ، یہ حدیث حدیث امامت جبرئیلؑ کہلاتی ہے، اور باب مواقیت میں اصل ہے، اللہ تعالیٰ اگر چاہتے تو یہ بھی ممکن تھا کہ مواقیت کی تعلیم زبانی طور سے دیدی جائے لیکن حضرت جبرئیلؑ کے ذریعہ علی تعلیم کو مستیاء کیا گیا، کیونکہ وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے اور اسی سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہو گیا کہ مفضل کا امام بننا بھی جائز ہے، بالخصوص جبکہ ضرورت کی بنا پر ہو، یہاں بھی حضرت جبرئیلؑ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مفضل تھے، اور ایک ضرورت کی بنا پر حضورؐ کے امام بنے تھے، بعض شوافع نے اس سے اقتدار المفروض خلعت المنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کو جب امامت کا حکم ہو گیا تو ان دو روز کی نمازیں ان پر بھی فرض ہو گئیں اور وہ منفل نہ رہے، بلکہ مفروض ہو گئے،

عن البیہق، اس سے ان حضرات کی تردید ہو گئی جو امامت جبرئیلؑ کے واقعہ کو مدنی قرار دیتے ہیں، باب بیت اللہ کے نیچے دائیں جانب کے فرش پر آج بھی ایک سیاہ نشان بنا ہوا ہے جس کے بارے میں مشہور یہ کہ امامت جبرئیلؑ کا واقعہ یہاں پر پیش آیا تھا،

فصلی الظہر فی الاولیٰ منہما، امامت جبرئیلؑ کی بیشتر روایات اس پر متفق ہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کی امامت کی ابتداء ظہر سے ہوئی تھی، البتہ سلبین دارقطنی میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء فجر سے ہوئی تھی لیکن

یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس روایت کا مدار محبوب بن الجهم راوی پر ہے جو ضعیف ہیں لہذا یہ صحیح ہے کہ ابتداءً نظر سے ہی ہوتی، اور اس کی وجہ علماء نے یہ بیان فرمائی ہے کہ دراصل یہ میلۃ الاسراء سے اگلے دن کا واقعہ ہے اس دن کی فجر کی نماز آپؐ نے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ بیت المقدس میں ادا فرمائی تھی، اسی لئے امامت جبرئیلؑ کی ابتداءً ظہر سے کی گئی،

سین کان الفعی مثل الشراق، اس سے زوال کے متصل بعد کا وقت مراد ہے، کیونکہ اس وقت سایہ قسمہ کی طرح بہت چھوٹا ہوتا ہے، یعنی زوال کے فوراً بعد ظہر ادا کی، یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مثل اول اور مثلین کا اعتبار سایہ اصلی کو نکال کر ہوتا ہے، گو کہ سایہ اصلی مثل اول اور مثلین میں شمار نہیں ہوتا، چنانچہ حنفیہ کی کتب میں بے شمار جگہ اس کی تصریح موجود ہے، اس پر بعض غیر معتدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سایہ اصلی کے استثناء پر کتابت سنت میں کوئی دلیل نہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل جہل ہے، اس لئے کہ اس استثناء پر کئی نقلی دلیل کی ضرورت نہیں، کیونکہ اسے ہر انسان معمولی عقل سے سمجھ سکتا ہے، کیونکہ درحقیقت سایہ اصلی وہ سایہ ہے جو عین استواء شمس کے وقت موجود ہوتا ہے، یہ سایہ مختلف ممالک اور علاقوں میں چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے، جو علاقے خط استواء کے بالکل نیچے ہیں ان میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا، پھر جتنے ممالک خط استواء سے قریب تر ہیں ان میں یہ سایہ چھوٹا ہوتا ہے، اور جو جوں قطبین کی طرف بڑھتے چلے جائیں یہ سایہ بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ قطبین کے بعض مقامات ایسے ہیں جہاں عین استواء شمس کے وقت سایہ ایک مثل یا دو مثل ہوتا ہے، تو اگر سایہ اصلی کے استثناء کا اعتبار نہ کیا جائے تو آپ کے نزدیک وہاں کبھی ظہر کا وقت آنا ہی نہ چاہئے، اور عین نصف النہار کے وقت عصر کا وقت ہونا پاہتے، اور اس کا غیر معقول ہونا ظاہر ہے،

اس کے علاوہ سایہ اصلی کے استثناء پر ایک نقلی دلیل بھی موجود ہے، سنن نسائی میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ”ثم صلی العصر حين كان الفعی قد رال الشراق وظل لرحل“ اس میں مثل اول کو قدر شراق کے بعد شمار کیا گیا ہے،

ثم صلی العصر حين كان كل شئ مثل ظلّه، ابتداءً وقت ظہر میں سب کا اتفاق ہو





جس کے متنی ہیں نیلوں کا سایہ ان کے مساوی ہو گیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے نماز ظہر ایسے وقت پڑھی جبکہ ٹیلوں کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا، اور عرب کے ٹیلے عموماً منبسط ہوتے ہیں، اس لئے ان کا سایہ بہت دیر میں ظاہر ہوتا ہے، اور ان کا سایہ ایک مثل اس وقت ہوتا ہے جبکہ دوسری چیزوں کا سایہ ایک مثل سے کافی زائد ہو چکا ہو۔

صحیح بخاری<sup>(۱)</sup> میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے موقوف مروی ہے "انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول إنما بقاء کم فیما سلف قبلکم من الأمم کما بین صلوة العصر إلی غروب الشمس أوتی أهل التوراة التوراة، فعملوا حتی إذا انصف النهار عجزوا فأعطوا قیراطاً قیراطاً ثم أوتی أهل الإنجیل الإنجیل فعملوا إلی صلوة العصر ثم عجزوا فأعطوا قیراطاً قیراطاً ثم أوتینا القرآن فعملنا إلی غروب الشمس فأعطینا قیراطین قیراطین فقال أهل کتابین ای ربنا أعطیت هؤلاء قیراطین قیراطین وأعطیتنا قیراطاً قیراطاً ونحن کنا أكثر عملاً، قال اللہ عز وجل هل ظلمتکم من أجرکم من شیء؟ قالوا لا قال وهو فضلی أوتیه من أشاء" اسی مفہوم کی روایت امام محمدؒ نے بھی موطا میں باب التفسیر میں ذکر کی ہے۔<sup>(۲)</sup>

اس حدیث میں عصر و مغرب کے درمیانی وقت کو ظہر اور عصر کے درمیانی وقت کے مقابلہ میں کم قرار دیا گیا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کو مثلین پر مانا جائے، اگر مثل اول پر مانا جائے تو مابعد العصر کی مدت مابعد الظہر سے بڑھ جاتی ہے۔

مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی یہی تین مرفوع حدیثیں پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث بھی اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک اثر موقوف موطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ "صل الظہر اذا کان ظلمک مثلک والعصر اذا کان ظلمک مثلک" (موطا امام مالکؒ، باب وقوف الصلوٰۃ) اس اثر کو غیر مدک بالقیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں کہا جاسکتا ہے، اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیث جبرئیلؑ میں صراحتاً پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیثیں حدیث جبرئیلؑ کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، اسی بناء پر بعض حنفیہ نے مثل اول والی روایت کو لیا ہے، کما فی الدر المختار، اور بعض نے وقت مبہمل کو ترجیح دی ہے۔

(۱) - ۱ حصہ ۷۹ کتاب مواقیب الصلوٰۃ باب من أدرک رکعة من العصر قبل الغروب

(۲) موطا امام محمدؒ کی آخری روایت ۱۴۰

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صبح ہی ہے کہ مابین المسٹلین کا وقت مشترک بین لظہر و عصر ہے، اور معذورین و مسافریں کے لئے خاص طور پر اس وقت میں دنوں نمازیں جائز ہیں،

وصلی العشاء وحین غاب الشفق، انتہاء وقت مغرب کے بارے میں امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکیں، اس کی دلیل انھوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبریلؑ نے دونوں دن غروب آفتاب کے فوراً بعد نماز پڑھی، جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا منشا تعجیل مغرب کا اہتمام ظاہر کرنا تھا، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبریلؑ نے مواقیت کی پوری پوری تحدید کے بجائے اوقات مستحجہ کی تحدید بھی کی ہے، لیکن امام شافعیؒ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ انتہاء وقت مغرب غروب شفق پر ہوتی ہے، اور وہی ابتداء عشاء ہے، اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لیکن پھر شفق کی تعین میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین شفق سے مراد شفق احمر لیتے ہیں، یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، عبادہ بن الصامتؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا ہے، اور شاردن اس بھی اسی کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے شفق ابین مراد ہے، یہی قول صحابہ میں سے حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت مالکؓ، معاذ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی منقول ہے اور بعد کے فقہاء میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، عبداللہ بن المبارکؓ، ابو ثورؓ اور ایک روایت کے مطابق امام ادزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؓ بھی اسی کے قائل ہیں، دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے، اور اس میں علماء لغت کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق صرف حمزہ پر ہوتا ہے یا بیاض پر بھی، غلیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ ”الشفق هو الحمرة“ چنانچہ ان کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمزہ مراد لی ہے،

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبتدء، فترہ اور ثعلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمزہ اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہذا غلبہ وقت شفق اس وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں فرمایا

لہ باب منہ (بلا ترجمہ)

”ان اَوَّلِ وقتِ الصَّامِ الاخْبِرَ حِينَ يَغِيبُ الْاَفَقُ“ یہاں شفق کے بجائے افق کے غائب ہونے کا ذکر ہے، اور یہ اُسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہو جائے، اور ابو داؤد کی ایک روایت میں مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: ”حِينَ يَسُودُ الْاَفَقُ“ اور نلکا ہے کہ بیاض کی موجودگی میں ہوا افق متحقق نہ ہو گا، اور اس سے زیادہ صریح روایت طبرانی نے معجم اوسط میں سند حسن کے ساتھ حضرت جابر رضی سے نقل کی ہے، ”ثُمَّ اَذِنَ لِلْعِشَاءِ حِينَ هَبَ بَيَاضُ النَّهَارِ وَهُوَ الشَّفَقُ“

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شفق ایسے کا غروب بعض اوقات ثلث لیل سے بھی متجاوز ہو جاتا ہے، چنانچہ خلیل بن احمد کا قول ہے کہ میں نے ایک رات شفق ایسے کا مشاہدہ کیا تو وہ آدمی رات کے بعد غروب ہوئی،

اس کا جواب یہ کہ ہوسفیدی خلیل بن احمد نے دیکھی وہ کوئی خارجی روشنی تھی سورج کی روشنی نہ تھی، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ سورج کے پندرہ درجہ یا ان چلے جانے کے بعد اس کی کوئی روشنی افق پر نہیں رہتی، البتہ بعض اوقات دوسرے عوامل کی وجہ سے آسمان پر سفیدی نظر آجاتی ہے، بغائے وقت مغرب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں، لہذا شفق کے باب میں دلائل کے لحاظ سے امام ابو حنیفہ کا مسلک مثلیں کے مسلک کے مقابلہ میں قوی تر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی امام ابو حنیفہ کی کئی روایات ہیں، اور بعض روایات میں جمہور کے قول کی طرف بھی رجوع ثابت ہے، صدر الشریعہ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں بھی وہی قول اختیار کیا ہے کہ ما بین الشفقین کا وقت معذورین اور مسافریں کے لئے مشترک بین المغرب والعشاء ہے،

ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظُلُّ شَيْخٍ مَثْلِيهِ، اس سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ اور امام صلیحیؒ یہ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفر الشمس پر ختم ہو جاتا ہے، ان کا دوسرا استدلال اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، کہ ”وَأَنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ تَصْفُرُ الشَّمْسُ“ اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروب شمس تک باقی رہتا ہے،

۱۔ ج کتاب الصلوٰۃ باب المواقیث، ص ۵۷ فی حدیث ابی مسعود الانصاری، ۱۲

۲۔ کنانی مجمع الزوائد ص ۴۰۳، باب بیان الوقت عن جابر بن عبد اللہ وقال ابیہی سنادہ حسن، ۱۲

اور حضرت جبریلؑ نے دوسرے دن کی نماز اصغریٰ شمس سے پہلے اس لئے پڑھی کہ اس کے بعد وقت مکروہ شروع ہو جاتا ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں آخر وقت سے مراد آخر وقت مستحب ہے،

ثم صلى الله تعالى الآخرة حين ذهب ثلث الليل، اس حدیث کی بناء پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقت عشاء ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہی اور اس کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جس میں آپؐ نے فرمایا، وان آخر وقتها حين ينصف الليل خفیه کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ثلث لیل تک مستحب ہی، اور نصف لیل تک جائز ہے، اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے، لیکن وقت کی انتہاء طلوع فجر پر ہوتی ہے خفیه کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث بیش نہیں کی جاسکتی، اس کے بجائے خفیه کا مسلک مجموعہ روایات پر مبنی ہے، کیونکہ آپؐ ثلث لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے، اور نصف لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام طحاویؒ نے یہ سب روایات نقل کی ہیں مثلاً حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوة ذات ليلة الى شطر اللیل ثم انصرف فاقبل علينا بوجه بعد ما ملئ بنا فقال قد صلى الناس ورجدوا ولم تزالوا في صلوة ما انتظروا، اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، اعتم النبي صلی اللہ علیہ وسلم ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام اهل المسجد ثم خرج فصلى، شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایات قابل استدلال ہیں، اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مد نظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقت عشاء فجر تک باقی رہتا ہے، اور بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی خفیه کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً عن نافع بن جبیر قال كتب عمرو بن ابی موسیٰ وصلی اللہ علیہ وسلم العشاء الى اللیل شئت ولا تغفلوا، اسی طرح عبید بن جریج سے مروی ہے، انه قال لا یؤخر ما اخر اهل الصلوة العشاء قال طلوع الفجر، خفیه کے نزدیک شافعیہ کی مستدل حضرت ابو ہریرہؓ

بہ باب مواقیب الصلوة فی شرح معانی الآثار،

کے شرح معانی الآثار باب مواقیب الصلوة،

کے شرح معانی الآثار باب مواقیب الصلوة، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱،

کے شرح معانی الآثار باب مواقیب الصلوة،



## بَابُ مَسْنَدُ

وَن وقت العصر حین ید نخل وقتہا، یہاں موضوع اور محمول کے اتحاد کا شبہ نہ کیا جائے، کیونکہ وقت عصر ایک معروف چیز تھی اور ایسے مواقع پر محل الشی علی نفسہ جائز ہوتا ہے، جیسے سہ ماہ ابوالنجم و شعری و شعری، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت عصر حضرات صحابہؓ میں کوئی مشتبہ چیز نہ تھی، بلکہ اسے ہر کس و نا کس جانتا تھا،

وحدیث محمد بن فضیل خطاء، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا خاص ہے، اور موقوف علی مجاہد ہونا صحیح ہے، امام بخاریؒ نے محمد بن فضیل کی طرف خطاء کی نسبت کی ہے، لیکن در سکر حضرات نے امام بخاریؒ کے اس اعتراض کی تردید کی ہے، اور کہا کہ محمد بن فضیل باتفاق ثقہ راوی ہیں، مجہد کے رجال میں شامل ہیں، اس لئے محض اس بنا پر ان کی طرف خطاء کی نسبت درست نہیں ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا ہے، کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اعمش نے یہ حدیث مجاہد سے موقوف فرمائی ہو، اور ابوصالح سے بواسطہ ابو ہریرہؓ مرفوعاً، درحقیقت رفع ایک قسم کی زیادتی ہے، اور ثقہ کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے،

والشمس آخر وقتہا فوق ما کانت، اس جملہ کو دو طرح پڑھا جاسکتا ہے، ایک "والشمس آخر وقتہا فوق ما کانت" اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے سورج کے وقت کو پہلے دن کے، تا بلکہ میں زیادہ مؤخر فرمایا، اور دوسرا اس طرح بھی پڑھا جاسکتا ہے "والشمس آخر وقتہا" یعنی "والشمس فی آخر وقتہا" اس سورت میں "آخر" منصوب بنزع الخافض ہوگا،

## بَابُ مَلْجَاءِ فِي الْغُلَسِ بِالْفَجْرِ

یہاں سے نماز کے اوقات مستحجہ کا بیان شروع ہو رہا ہے، مواقت مستحجہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل فضل ہے سوائے عشاء کے، اور حنفیہ کے نزدیک ہر نماز میں تاخیر افضل ہے سوائے مغرب کے،

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصبح فینصرف النساء متلفعات، بعض روایتوں میں یہاں متلفعات آیا ہے، دونوں کے معنی ایک ہیں، یعنی چادر اوڑھنا

تلفٹ لغاف سے نکلا ہے اور تلفع لغاع سے، دونوں کے معنی چادر کے ہیں، البتہ بعض حضرات نے یہ منسرق بیان کیا کہ لغاف اس چادر کو کہتے ہیں جس سے کہ سر ڈھک جائے، اور لغاع اس کو کہتے ہیں جس سے سر نہ ڈھکے،

بمروطین، یہ مرط کی جمع ہے، اس کے معنی بھی چادر کے ہیں،  
 ما یعی فن من الغلس، غلس کے لغوی معنی ظلمۃ اللیل کے ہیں، اور اس کا اطلاق اس اندھیرے پر بھی ہوتا ہے جو طلوع فجر کے بعد کچھ دیر تک چھایا رہتا ہے، یہاں وہی اندھیرا مراد ہے،

اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی، امام احمد و امام اسحقؒ یہ فرماتے ہیں کہ فجر میں تغلیس فہل ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں اسفار افضل ہو، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے، اسی روایت کو امام طحاویؒ نے ختم یا کر لیا ہے،

حدیث باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ ”من الغلس“ حضرت عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول ”ما یعی فن“ پر ختم ہو گیا، اور ان کا منشاء یہ تھا کہ عورتیں چادروں میں لپیٹی ہوئی آتی تھیں اس لئے انھیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، کسی راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا، اس لئے اس نے ”من الغلس“ کا لفظ پڑھا۔ گویا یہ اور اراج من الزام دہی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ ص ۲۹ میں ”باب وقت صلوٰۃ الفجر“ کے تحت بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ:-  
 ”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا سَفْيَانُ بْنُ عَيَّانٍ عَنْ عِيْنَةَ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَمْرِوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنَّا نَسَاءُ الْمُؤْمِنَاتِ يَصَلُّنَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَوةَ الصُّبْحِ ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى أَهْلِهِنَّ فَلَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ“ تعنی من الغلس۔ اس میں لفظ ”تعنی“ صاف بتلا رہا ہے کہ یہ راوی کا اپنا لگان ہے، نیز بعض ائمہ مثلاً امام طحاویؒ نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے، ”عن عائشة قالت كن نساء من المؤمنات يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح متلفعات بمروطهن ثم يرجعن إلى أهلهن وما يعي فهن أحد“ اس میں لفظ

سہ شرح معانی الآثار باب الوقت الذي يصل فيه الفجر أي وقت فجر، ۱۲

”من الغلس“ بالکل نہیں ہے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ لفظ مدرج من الراوی ہے جو حجت نہیں، اور اگر بغیر من محال صرف عدم معرفت سے استدلال کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدم معرفت چار درج کی وجہ سے تھی نہ کہ اندھیرے کی وجہ سے، اور اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ اصل حدیث میں ”من الغلس“ موجود ہے تب بھی اس سے استدلال تام نہیں دیتا، کیونکہ اس صورت میں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ دراصل اُس زمانے میں مسجد نبویؐ کی دیواریں چھوٹی تھیں چھت نیچی تھی، اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں اس لئے اسفار کے بعد بھی وہاں پر اندھیرا رہتا تھا جس کی وجہ سے عورتیں پہچانی نہیں جاتی تھیں۔ تنبیہ کا دوسرا استدلال اُن تمام روایات سے ہے جن میں ”الصلوة لاؤل وقتها“ کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہو، اسی طرح اُن روایات بھی کہ استدلال پرچہ روایات میں مسارعۃ الی الخیرات کی فعلیت بیان کی گئی ہے حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مسارعۃ اور اوّل وقت سے مراد اوّل وقتِ مستحب ہے، چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں۔ شوافع کا تیسرا استدلال ابوداؤد اور طحاوی میں حضرت ابو مسعود انصاری کی روایت سے ہے: ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الغداة فغلس بها ثم صلاها فاسفر ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله عز وجل“، یہ طحاوی کے الفاظ ہیں، اور ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں، وصلى الصبح موقه بغلس ثم صلى موقه اخرى فاسفر بها ثم كانت صلوته بعد ذلك التغلب حتى مات لم يعد الى ان يسفر“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہ ایک طویل حدیث کا کٹکڑا ہے، اور اس کے مواقت والے حصہ کو خود امام ابوداؤد نے معلول قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کو امام زہریؒ سے اسامہ بن زید کے علاوہ معمرؒ، امام مالکؒ، سفیان بن عیینہ، شعیب بن ابی حمزہؒ، لیث بن سعد اور دوسرے حفاظ نے بھی روایت کیا ہے، لیکن ان میں سے سوائے اسامہ بن زیدؒ لیث کے کسی نے بھی مواقت والا حصہ روایت نہیں کیا، یہ صرف اسامہ بن زیدؒ لیث کا تقریر ہے۔

سنة ۱۰۰ خراج الترمذی فی باب ما جاز فی الوقت الاول من فضل ابوداؤد فی باب لحاظ علی وقت الصلوات،

کے شرح معانی الآثار فی اوّل باب الوقت الذی یصلی فیہ العجائی وقت ہو،

کے ابوداؤد راجح ۱۱، باب المواقت، کے قال ابن خزيمة ”بذه الزيادة لم نقلها احد غير اسامه بن زید راجح ابن خزيمة ۱، ۱۸۱ رقم ۳۵۲ باب کراہۃ تسمیۃ الصلوة العشاء عمۃ“ وراجع فتح الباری ۲: ۵۰۵

۱۰۰



لہذا ان کی یہ روایت دوسرے ائمہ کی روایات کے مقابلہ میں معلول ہے، کیونکہ اسامہ بن زید کو ثقہ بھی مان لیا جائے تب بھی دوسرے رواۃ اُن سے زیادہ اوثق ہیں، اس کے علاوہ اسی حدیث میں ظہر کی نماز کے بارے میں یہ وارد ہے ”ربما اخریماذا الظہر اذا اشتد الحر“ حالانکہ امام شافعیؒ نے تسلیم نہیں کرتے، لہذا حنفیہ کے صریح اور صحیح مستدل کے مقابلہ میں یہ روایت حجت نہیں ہو سکتی،

شواہد کا جو تھا استدلال یہ کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ غلّس میں نماز پڑھا کرتے تھے، اس کا راب یہ ہے کہ شافعیہ کا استدلال اس وقت تام ہو سکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ حضرات غلّس میں شروع کر کے غلّس ہی میں ختم کرتے تھے، اور یہ ثابت نہیں، بلکہ اس کے برعکس ثابت ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں روایت ہے: ”عن انس ان ابا بکر قرأ فی صلوٰۃ الصبح بالبقرۃ فقال لہ عمر حین فرغ کربت الشمس ان تطلع قال لو طلعت لم تجد ناعافلیں“

اس کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

① اگلے باب میں حضرت رافع بن خدیج کی مرفوع روایت آرہی ہے، جسے ہم اسباب صحاح نے نقل کیا ہے، یہ روایت اصح مافی الباب ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے، اور وہ یہ ہے ”اَسْفَرُوا بِالْفَجْرِ فَانَّهُ اعْظَمُ لِلْاَجْرِ“ شافعیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں اسفار سے مراد وضو، فجر ہے، لیکن یہ تاویل اوّل تو خلاف ظاہر ہے، دوسرے اس حدیث کے بعض طُرُک اس تاویل کی نفی کرتے ہیں، کیونکہ نسائی میں سند صحیح کے ساتھ اس حدیث کے یہ الفاظ مروی ہیں: ”مَا اسْفَرْتُمْ بِالصَّبْحِ فَانَّهُ اعْظَمُ بِالْاَجْرِ“ اور حافظ ابن حجرؒ کی ”المطالب العالیہ“ میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اصْبَحُوا بِصَلَاةِ الْفَجْرِ فَاتَّكُمُ كَلِمًا اصْبَحْتُمْ بِهَا كَانُ اعْظَمُ لِلْاَجْرِ“ اور ابن حبانؒ

۱۲ ابو داؤد، ج ۱ ص ۵، باب المواقیت، ۱۲

۱۳ ج ۱ ما یقرانی صلوٰۃ الفجر، ص ۳۵۳، ۱۳

۱۴ نسائی، ج ۱ باب الاسفار، ۱۴، المطالب العالیہ، ۱۴، رقم ۲۵۸، ۱۲

۱۵ موارد الظآن، ص ۸۹، رقم ۲۶۳، ۱۲

نہ اسے اس طرح روایت کیا ہے، "اصبحوا بالصبح فانكم كلما اصبحتكم بالصبح كان اعظم لاجوركم" ان کا مطلب یہ ہے کہ جتنا زیادہ اسفار کر گئے اتنا ہی اجر زیادہ ہوگا، حالانکہ فجر کا وضو جب ایک مرتبہ ہو جائے تو اس کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا،

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابو بکرؓ کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بابے میں فرماتے ہیں، "وكان يفتل من صلاة الغداة حين يفت الزجل جليسه" واضح رہے کہ مسجد نبویؐ کی دیواریں چھوٹی تھیں اور چھت بچی تھی، لہذا اس کے اندر اپنے ہم نشین کو سچا پنا اسی وقت ممکن تھا جب باہر اسفار ہو چکا ہو،

(۳) معجم طبرانی، کامل ابن عدی، مصنف عبدالرزاق، مستدرک حاکم وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا، "تورب صلوة الصبح حتى يبصر القدم مواقع نبيلهم من الاسفار" اسی قسم کی حدیث حافظ ابن حجرؒ نے بھی تلخیص البحر (۱: ۱۸۳) میں نقل کی ہے، اور اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، البتہ یہ فرمایا کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں وہ فرماتی ہیں، "ما شئ رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة لوقتها الا اخر حتى قبضه الله" لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ اعتراف اس لئے درست نہیں کہ اول تو یہ حدیث ضعیف ہے، اور اگر اس کا کوئی طریق درست ہو تب بھی اس میں حضرت عائشہؓ کا مقصد آپؐ کی عام عادت بیان کرنا ہے، کہ آپؐ نماز کے بالکل انتہائی وقت میں نماز نہیں پڑھتے تھے اور اسفار بالکل آخری وقت نہیں ہوتا،

(۴) شیخینؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی تخریج کی ہے، جسے ابو داؤدؒ

لحا (ج ۱۸) کتاب مواقیت الصلوة باب وقت العصر، ۱۰

لحا۔۔۔ بیہقی فی الزوائد (۱: ۳۱۶) فی باب وقت صلوة الصبح عن الطبرانی فی الکبیر وخرجه ایضا الطیالسی رعلیق المطالب العالیۃ (۱: ۷۴)

لحا۔۔۔ ابن عبدالطبرانی فی الکبیر ایضا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول توروا بالصبح بقدر ما یبصر القدم مواقع نبیلهم ریح الزوائد (ج ۱ ص ۳۱۶) باب وقت صلوة الصبح، از مرتب، لقا دار قطنی، ج ۱ ص ۲۴۹ باب انہی عن الصلوة بعد صلوة الفجر وبعد صلوة العصر،

نے بھی ذکر کیا ہے جس میں حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں، "ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الا لو قتها الا بجمع رای المزدلفۃ، فانه جمع بین المغرب والعشاء بجمع وسئل صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتها" یہاں "قبل وقتها" سے مراد باتفاق "قبل وقتها المعتاد" ہے، اور یہ ثابت ہو کہ مزدلفہ کی صبح کو آپؐ نے نماز فجر غس میں ادا کی تھی، حضرت ابن مسعودؓ اس کو وقت معتاد سے پہلے قرار دے رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ کی عام عادت اسفار میں نماز پڑھنے کی تھی،

(۵) امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیم غنیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی شیء ما اجتمعوا علی التشریک"

حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ اُن کے مستدرآت قوی بھی ہیں اور فعل بھی، بخلاف شوافع کے مستدرآت کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قوی حدیث راجح ہوتی ہے،

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اسفار اور تغلیس کے باب میں تعارض حدیث کے رفع کا ایک طریقہ یہ اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل حکم تو یہی ہے کہ اسفار افضل ہے، چنانچہ آپؐ نے اپنی قوی روایت میں جو حضرت رافعؓ سے مروی ہے، اس کا حکم دیا ہے، لیکن علامہ اپنے غس میں بھی بکثرت نماز پڑھی ہے، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تقریباً تمام صحابہ نماز تہجد کے عادی تھے، اور جہاں متہجدین کی اتنی کثرت ہو وہاں اُن کی سہولت کی خاطر تغلیس ہی بہتر ہوتی ہو، جیسا کہ خود حنفیہ کے نزدیک رمضان میں تغلیس بہتر ہے، اس لئے کہ اگر غس میں جماعت کا اجتماع ہو جائے یا غس کی صورت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ رہتی ہو، اس وقت احناف بھی تغلیس کی فضیلت کے قائل ہیں، لہذا آپؐ کا عمل اس خصوصی عمل (صلوٰۃ تہجد) کی بنا پر زیادہ تر تغلیس رہا، لیکن جہاں پر یہ وجہ موجود نہ ہو وہاں پر اصل حکم اسفار لوٹ آئے گا

۱۔ لفظ برد وادو، ج ۱ ص ۲۶، کتاب المناسک باب الصلوٰۃ بجمع، ۱۳

۲۔ شرح معانی الآثار، ج ۱ کتاب الصلوٰۃ فی آخر باب الذی یصلی فیہ الفرائض وقت ہو، وراہ  
الضامن ابن شیبہ فی مصنف، ج ۱ ص ۳۲۲، کتاب الصلوات من کان ینور بہا ویسفر ولایرئٰ بہ بأسا،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعْجِيلِ بِالْظَهْرِ

کان اشد تعجیلًا بالظہر، اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ استحباب تعجیل ظہر کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر غلط ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیث باب اور تعجیل کی دوسری احادیث سردی کے موسم پر معمول ہیں، حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:-

(۱) اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو صحیحین میں بھی آئی ہے، اذا اشتد الحر فابدأ عن الصلوة فان شدة الحر من فيح جهنم“

(۲) صحیح بخاری میں حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے، قال کان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اشتد البرد بكموا الصلوة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوة، یہ روایت صحیح اور صریح ہے، اور اس سے تمام روایات میں اچھی طرح تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، امام بخاریؒ نے اس مفہوم کی متحدہ روایات اپنی صحیح میں نقل کی ہیں، امام شافعیؒ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر معمول ہے جبکہ لوگ دوسرے نماز پڑھنے مسجد میں آتے ہوں، اُن کی رعایت سے نماز کو مؤخر کرنا بہتر ہے، لیکن خود امام ترمذیؒ نے اس تاویل کی تردید منسبائی ہے، اور دلیل میں حضرت ابو ذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے، کہ آپؐ نے سفر کی حالت میں حضرت بلالؓ کو بار بار ابراد کا حکم دیا، حالانکہ سفر میں تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی شخص کے دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا،

قوله ولم ير يعني بعد يشه بأسا، محشی نے یحییٰ کے نیچے ابن معین لکھا ہوا ہے،

۱۔ بخاری شریف ج ۱ ص ۶۶ کتاب مواقیات الصلوة باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر کے تحت یہ روایت

حضرت ابو ہریرہؓ سے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، از مرتب،

۲۔ بخاری ج ۱ ص ۱۲۴ کتاب الجمعة باب اذا اشتد الحر یم الجمعة، ۱۲

۳۔ بخاری میں آگے یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”یعنی الجمعة“ لیکن اسی مقام پر یونس بن بکر کا قول بھی

مروی ہے ”اخرنا ابو ظہرہ وقال بالصلوة ولم يذكر الجمعة“ و مرتب عنہ

۴۔ نیز نسائی ج ۱ کتاب المواقیات باب تعجیل الظہر فی البرد کے تحت حضرت انسؓ سے مروی ہے قال کان رسول

صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوة واذا کان البر تعجل، از مرتب،

لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے، درحقیقت یہاں یعنی سے مراد یحییٰ ابن سعید القطان ہیں اس لڑکے حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں نقل کیا ہے کہ یحییٰ ابن یعین حکیم بن جبیر کو ”لیس بشی“ کہا کرتے تھے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ الظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ

فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ، اس پر مشہور اشکال ہے کہ گرمی اور سردی کا سبب تو سورج کا قرب و بُعد ہوتا ہے، پھر فیح جہنم یعنی جہنم کی لپٹ کو اس کا کیسے سبب کہا گیا؟ اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں، ایک تو یہ کہ اسباب میں تراجم نہیں ہے، بلکہ ایک ہی چیز کے کئی سبب دیکھے ہیں، چنانچہ گرمی کے بھی اسباب مختلف ہوتے ہیں، سورج کے قرب و بُعد کے علاوہ سطح سمندر سے بلندی، زمین کی سختی و نرمی اور ہول کے رخ کے اعتبار سے موسموں میں تغیر ہوتا رہتا ہے، ورنہ اگر صرف سورج کا قرب گرمی کا سبب ہوتا تو بستی اور کوٹھ کے موسموں میں اتنا فرق نہ ہوتا، جبکہ دونوں قریب قریب ہیں، اور دونوں کا عوض البلد بھی ایک ہے، تو جہاں گرمی کے اور بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں وہاں جہنم کی لپٹ بھی اس کا سبب ہو تو کچھ بعید نہیں ہے:

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صرف سورج ہی کو حرارت کا سبب مانا جائے تو سورج میں حرارت کا سبب ..... فیح جہنم کو کہا جاسکتا ہے، اس طرح فیح جہنم حرارت دنیا کا سبب السبب ہوگی، گویا سورج دنیا میں حرارت کا سبب قریب ہے اور جہنم سبب بعید، اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا میں گرمی کا سبب بھی جہنم ہے، یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ ”من فیح جہنم“ میں ”موت“ کو سبب قرار دیا جائے، لیکن بعض لوگوں نے اس ”من“ کو تشبیہی قرار دیا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شدت حرارت جہنم کے مشابہ ہے، یہ بات حدیث باب کے لحاظ سے زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی سوال و جواب کی ضرورت نہیں رہتی، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ لَعْنِ

وَالشَّمْسُ فِي حَجَرِهَا لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْحُ مِنْ حَجَرِهَا، لَمْ يَظْهَرِ، ظہر سے نکلا؛

باب فتح ہے، اس کے معنی ہیں پشت پر جڑ جانا۔ مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت عصر کی نماز پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی، اس حدیث کو شافعیہ استحباب تعیل عصر کی تائید میں پیش کرتے ہیں، لیکن اگر اس پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال نام نہیں ہوتا، اس لئے کہ لفظ ”حجرہ“ اصل میں بنا غیر مسقف کے لئے ہے، اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بنا غیر مسقف پر بھی ہو جاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں فقط ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی یعنی بنا غیر مسقف ہی مراد ہے، اور اس سے مراد حضرت عائشہؓ کا کمرہ ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہو سکتا ہے، اور حضرت عائشہؓ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نیچی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت اندر آ سکتی ہے جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آچکا ہو، لہذا یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق تاخیر عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعیل کی، اور اگر اس سے بنا غیر مسقف مراد لی جائے جیسا کہ علامہ سمودیؒ نے ”وفاء الوفا“ اخبار دار المصطفیٰ میں فرمایا کہ اس حدیث میں حجرہ سے مراد بنا غیر مسقف ہے، اس صورت میں دھوپ کے حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف سے ہوگا، لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں اس لئے سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا، اور دھوپ کا دیوار پر جڑ جانا بالکل آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لئے اس سے تعیل پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

تاخیر عصر کے استحباب پر حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظہر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منه۔ دوسری دلیل سند احمد میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے جس سے تاخیر عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یأمر بتأخیر صلوة العصر۔ لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے: ”لا یصح“ لیکن ان کے اس قول کی بلیا دیہ ہے کہ وہ اس روایت کے راوی عبد الواحد کو

۱۔ مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۰ باب وقت صلوة العصر قال البیہقی رواہ البیہقی فی الکبیر و احمد بن حنبلہ و فیہ قسۃ ولم یتیم تابعیہ وقد سماہ البیہقی عبد اللہ بن رافع و فیہ عبد الواحد بن نافع الکلاعی ذکرہ ابن حبان فی الثقات و ذکرہ فی الضعفاء و اللہ اعلم ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ضعف سمجھتے ہیں، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جن کی توفیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی چنانچہ ابن حبان نے جہاں اُن کا ذکر کتاب الضعفاء میں کیا ہے، وہاں ان کا ذکر کتاب الثقات میں بھی کیا ہے، بلکہ عبد الواحد کے محدثین کی تعداد جارحین سے زیادہ ہے، اس لئے اُن کی حد درجہ حسن سے کم نہیں،

تیسری دلیل احمدی معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے، کہ وہ نماز عصر تاخیر کے ساتھ پڑھا کرتے تھے، علامہ بیہقیؒ مجمع الزوائد میں فرماتے ہیں، ”رجال موثقون“ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں حضرت علیؓ کا ایسا ہی عمل منقول ہے،

فقال فرموا فصلوا العصر، خفیفہ کا کہنا یہ ہے کہ اس روایت سے تعجیل عصر پر استدلال اس لئے درست نہیں کہ یہ واقعہ حجاج بن یوسف کے زمانہ کا ہے، جس کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف ہے کہ وہ نماز میں بہت تاخیر سے پڑھا کرتا تھا، اور بعض اوقات بھی نکال دیتا تھا، اس کے بارے میں مشہور ہے..... کہ ایک مرتبہ اس نے جمعہ کا خطبہ اتنا طویل دیا کہ فوت وقت کا اندیشہ ہو گیا، بعض بزرگوں نے جو مسجد میں موجود تھے وہیں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے ظہر کی نماز پڑھی، لہذا علاء بن عبد الرحمنؒ کا نماز ظہر پڑھ کر آنا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ وقت عصر کا مکمل ابتدائی وقت تھا، اور اگر بالکل ابتدائی وقت ہو تو بھی حضرت انسؓ کا اس وقت نماز پڑھنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ تعجیل عصر افضل ہے، اس کا بھی امکان ہے کہ حضرت انسؓ استحباب تعجیل کے قائل ہوں، اس لئے نماز کے ٹوکھڑی ہوئے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت علاء بن عبد الرحمنؒ نے حجاج کے ساتھ ظہر کا وقت ختم ہونے کے بعد ظہر کی نماز قضاء پڑھی ہو، اور جب یہ حضرت انسؓ کے پاس آئے اس وقت

---

۱۔ عن عبد الرحمن بن یزید ان ابن مسعود کان یؤخر صلوٰۃ العصر رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون،

(مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۳۰۴ باب وقت صلوٰۃ العصر) از مرتب

۲۔ عن ابی عون ان علیاً کان یؤخر العصر حتی ترتفع الشمس علی الحیطان، وعن ہارث بن شیبہ عن ابی ہریرۃ ان کان یؤخر العصر حتی اقول قد اصفرت الشمس، (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۲۴ من کان یؤخر العصر ویری تاخیراً، از مرتب،

۳۔ کنزانی معاری السنن، ج ۲ ص ۶۵، ۱۲

تاخیر عصر کا استجابی وقت شروع ہو چکا ہو۔

ثلاث صلوة المتأخر، اس سے تاخیر عصر کی کراہت پر استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس سے مراد تاخیر الی الاصفرا ہے، اور احناف کے نزدیک تاخیر الی ما قبل الاصفرا تختیہ حتیٰ اذا کان بین قرنی الشیطان، یہاں اس سے مراد اصفرا شمس کے بعد کا وقت ہے، طلوع و غروب کے وقت سورج کا بین قرنی الشیطان ہونا معتددا حدیث میں وارد ہے بعض حضرات نے اسے تمثیل اور مجاز پر محمول کیا ہے، اور حدیث کا مطلب انھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے مراد شیطان کا غلبہ اور اس کا تسلط ہے، اور طلوع و غروب کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ سورج پرست کفار ان اوقات میں سورج کی عبادت کرتے ہیں، اسی لئے ان اوقات میں نماز پڑھنا عبادتِ شیطان کے مترادف ہے،

علامہ خطابیؒ نے فرمایا کہ یہ ایک تمثیل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو لوگ نماز کو اس وقت تک مؤخر کر دیں وہ گویا شیطان کے آلہ کار ہیں، اور شیطان نے اپنے سینگوں سے اُن کو وقتِ مستحب میں نماز پڑھنے سے روک رکھا، لیکن اکثر علماء اسے حقیقت پر محمول کرتے ہیں کہ شیطان واقعہً طلوع و غروب کے وقت سورج کو اپنے سینگوں کے درمیان لے لیتا ہے، تاکہ سورج پرستوں کی عبادت میں خود شامل ہو جائے، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر وقت سورج کہیں نہ کہیں طلوع اور کہیں نہ کہیں غروب ہوتا رہتا ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شیطان ہر وقت سورج کو بین اہترین لئے رہتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شیاطین بے شمار ہیں اور یہ ممکن ہے کہ ہر مطلع کے لئے الگ شیطان ہو، لہذا کوئی اشکال نہیں ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

يُصَلِّيَانِ مَا اسْقُوطَ الْقَمَرِ لِثَلَاثَةِ، یعنی آپ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے غروب سے ویدل علی ہذا الثانی ما اخرجہ ابن ابی شیبہ عن ابن عاصم قال دخلت علی انس بن مالک (فذكر الحديث) قال ثم اتته الجارية، الصلوة اصلحک اللہ قال اتی الصلوة قالت صلوة العصر قال او تد صلیتہا؟ قالت صلیتہا قبل ان ادخل الیک قال اتاخری عنی لم یأت العصر بعد ثم راجعتہ فقال لہا مثل قولہ الاول ثم راجعت فقلت لہ، فقال قد سمعت ما قلت "ناولینی وضوءاً فان الناس یصلون ہذہ الصلوة قبل وقتہا ثم صلی" (المطالب العالیۃ ۱: ۸، رقم ۲۷۲)۔



ہونے کے وقت پڑھا کرتے تھے، اس سے بہت زیادہ تاخیر ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ اہل بیت کہتے ہیں کہ چاند ہر رات میں پہلی رات کے مقابلہ میں ایک گھنٹہ کا چھ بڑے سات نہ ۱۰ تقریباً اڑتالیس منٹ) آسمان پر زیادہ رہتا ہے، اس طرح تیسری تاریخ کو چاند نر کا غروب سورج کے غروب کے تقریباً ڈھائی باپونے تین گھنٹہ بعد ہوگا، اس سے تاخیرانی ثلث دلیل کے استنباب پر دلیل بن سکتی ہے، البتہ چاند غروب ہونے کی یہ مدت موسموں اور ممالک کے اختلاف سے تھوڑی بہت بدلتی رہتی ہے، لہذا تاخیر کے لئے کوئی ایک معین وقت مقرر کرنا مشکل ہے،

قال ابو عیسیٰ ردی هذا الحدیث هشیم بن ابی بشر، مقصر یہ ہے کہ یہ حدیث ابوبشر کے دو شاگردوں نے روایت کی ہے، ایک ابو عوانہ دوسرا ہشیم، دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابو عوانہ کے طریق میں ابوبشر اور حبیب بن سالم کے درمیان بشیر بن ثابت کا واسطہ ہے، اور ہشیم کے طریق میں یہ واسطہ نہیں ہے،

امام ترمذی نے ابو عوانہ کے طریق کو اصح قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بتاتی ہے کہ شعبہ نے بھی ابو عوانہ کی متابعت کی ہے، لیکن دوسرے محدثین نے فرمایا کہ صرف یہ وجہ ترجیح کافی نہیں کیونکہ دارقطنیؒ میں ہشیم کی روایت کے متابع کا بھی حوالہ ہے..... اسی لئے حافظ مارکزی نے فرمایا کہ درحقیقت اس روایت میں اضطراب ہے، لیکن بعض علماء نے اس اضطراب کو اس طرح رفع کیا کہ ہشیم اور ابو عوانہ دونوں ثقہ ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ابوبشر نے ایک مرتبہ یہ حدیث بشیر بن ثابت کے واسطہ سے سنی ہو جسے ابو عوانہ نے روایت کر دیا، اور دوسری مرتبہ حبیب بن سالم سے براہ راست بلا واسطہ سنی ہو، جسے ہشیم نے روایت کر دیا، لہذا دونوں طریق صحیح ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

قال احمد بن حنبل ثنا، یہ احمد بن منیع کی طرف سے سند کی تحویل ہے، گویا ابن منیع نے یہ حدیث ہشیم، عباد اور اسمعیل بن علیہ تینوں سے سنی ہے، اور یہ تینوں عوف سے روایت کرتے ہیں، فرق یہ ہے کہ ہشیم نے صیغہ اخبار استعمال کیا، اور باقی دونوں نے عنہ،

عن عوف، ہندی نسخوں میں ایسا ہی چھپا ہوا ہے، لیکن یہ کتابت کی غلطی ہے، صحیح عن عوف ہے، چنانچہ مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے، وجہ یہ ہے کہ عباد اور اسمعیل کے اسناد

میں عون نام کے کوئی شیخ نہیں ہیں، یہاں المعروف الشری کے ضابطہ سے بھی غلطی ہوئی، کہ انہوں نے مدار اسناد ستیابین سلامہ کو ستراردے کے عروت اور عون کو الگ الگ قرار دیا،  
 كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره التوم قبل العشاء، بعض حضرات نے اس کے ظاہر سے استدلال کر کے نوم قبل العشاء کو مطلقاً مکروہ کہا ہے، لیکن مسلک مختار یہ ہے کہ اگر نماز عشاء کے وقت لٹخنے کا یقین ہو یا کسی شخص کو اٹھانے پر مقرر کر دیا ہو تو کراہت نہیں، بصورت دیگر ہے، حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ سے نوم بھی منقول ہے، اور کراہت نوم بھی، ان دونوں میں تطبیق بھی اسی طرح ممکن ہے،

والحدیث بعدھا، اس سے مراد سمر بعد العشاء ہی، یہی موضع استدلال ترجمہ ہو، جس سے سمر بعد العشاء کی کراہت معلوم ہوتی ہے، سمر دراصل چاندنی کو کہتے ہیں، پھر چونکہ اہل عرب کے یہاں چاندنی راتوں میں قصے کہانیاں کہنے کا دستور تھا، اس لئے اس کا اطلاق کہانیاں کہنے پر ہونے لگا، اس حدیث میں اس عمل سے منع کیا گیا ہے، اور اگلے باب میں حضرت عمرؓ کی روایت سے سمر کا جواز معلوم ہوتا ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسمر مع ابی بکر فی الامر من امر المسلمین وانا معهما "دونوں راتوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ بعد عشاء کی گفتگو کسی صحیح دین غرض کی وجہ سے ہو تو جائز ہے، بشرطیکہ اس کا ظن غالب ہو کہ رات کو جاگنے سے نماز فجر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، حضرت عمرؓ کی روایت اسی پر محمول ہے، درحقیقت اس کو سمر کہنا توسیع ہے، ورنہ سمر کا اطلاق صرف کہانیاں کہنے پر ہی ہوتا ہے، چنانچہ حدیث باب میں اسی کی مانعت مراد ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرَّخْصَةِ مِنَ السَّمْرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

وقد روی هذا الحدیث الحسن بن عبید اللہ الخ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم هذا الحدیث فی قصۃ طویلة، یہاں غالباً امام ترمذیؒ سے کچھ تسامع ہوا ہے، اس لئے کہ حسن بن عبید اللہ کی یہ روایت مسند احمد میں مذکور ہو، لیکن اس میں کوئی قصہ طویلہ موجود نہیں، ہاں جس روایت میں یہ قصہ طویلہ آیا ہے وہ ابو معاویہ عن عائشہ کے طریق سے مروی ہے نہ کہ حسن بن عبید اللہ کے طریق سے،

لا سمر الا لمصل او مسافرا، یہ حدیث مرفوع امام احمد، ابویعلیٰ اور طبرانی نے

موصلاً روایت کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت باتیں کرنا جائز ہے،

## بَابُ مَلْجَآءٍ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ؛

امام ترمذی نے یہ باب تعجیل الصلوات کے استحباب کو ثابت کرنے کے لئے قائم کیا ہے، اور اس میں پانچ احادیث ذکر کی ہیں، امام شافعیؒ نے ان احادیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے، لیکن حنفیہ کی طرف سے اُن کا جواب یہ ہے کہ یہاں اول وقت سے مراد اول وقت مستحب ہے اور اس تاویل کی دلیل اسفار اور براہ کی احادیث ہیں، خود امام شافعیؒ نے وقتِ عشاء میں یہی تاویل کی ہے،

مسئل البقی صلی اللہ علیہ وسلم اتی الاعمال افضل! قال الصلوة لادول وقتها، یہ حدیث خود امام ترمذی کی تصریح کے مطابق عبد اللہ بن عمرؓ کی وجہ سے ضعیف ہے، نیز اس میں متناً بھی مضطرب ہے، کیونکہ بعض روایات میں "الصلوة لا قول وقتها" اور بعض میں "الصلوة لوقتها" اور بعض میں "الصلوة علی مواقیئہا" اور بعض میں "الصلوة علی میقاتہا الاول" اور بعض میں "الوقت الاول من الصلوة" رسول اللہ، امام ترمذیؒ نے اپنی عادت کے برخلاف اس حدیث پر کوئی کلام نہیں کیا، حالانکہ سند آیا بھی ضعیف ہے، کیونکہ یہ بھی عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، نیز اس میں ایک دوسرے راوی یعقوب بن الولید نہایت ضعیف ہیں، یہاں تک کہ انھیں کذاب اور وقاع تک کہا گیا ہے، اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس حدیث کو موضوعات میں سے بھی شمار کیا ہے،

والجنانة اذ احضرت، حنفیہ کے نزدیک یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے، لہذا اگر جنازہ اوقاتِ کربہ میں آجائے تو نماز پڑھنا جائز ہے، تفصیل انشاء اللہ کتاب الجنائز میں آئے گی، ماصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبض الله

له وعن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسرعوا بالصلوة يعني عشاء الاخرة الا لاحدولين مصلى او مسافر، رواه احمد وابو يعلى والطبراني في الكبير والاصطفايا احمد وابو يعلى فقال لا عن ضيعة عن رجل عن ابن مسعود قال الطبراني عن ضيعة عن زياد بن حدير (قال الميمني) ورجال الجميع ثقات... (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۱۴ کتاب الصلوة باب في الترميم قبلها والحديث بعدها) از مرتب غفرلہ

سنن ارتقانی ج ۱ ص ۲۴۸ باب فی من الصلوة بعد الصلوة لبعمر قلم حدیث ۲۰۱۵ سنن ترمذی (۳/۳۳۳) حدیث ۲۰۱۵

اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہو کہ آپؐ نے دو مرتبہ بھی نماز آخری وقت میں نہیں پڑھی، حالانکہ امامت جبرئیل کے واقعہ میں مکہ مکرمہ کے اندر اور حدیث المتاملین میں موافقت المتلوۃ میں مدینہ منورہ کے اندر آخری اوقات میں نماز پڑھنا ثابت ہے، اس لئے اگر اس نسخہ کو صحیح مانا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ حضرت عائشہؓ کا یہ قول ان کے اپنے علم کے مطابق ہو، البتہ یہی حدیث علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں اسحق بن عمرو کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے، اس میں نیز ترمذی کے بعض مصری نسخوں میں یہاں ”الامتین“ کے الفاظ آتے ہیں، اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیونکہ مطلب یہ ہوگا کہ آپؐ نے آخری وقت میں صرف دو مرتبہ نماز پڑھی۔

دلیس اسنادہ بمتصل، اس لئے کہ اسحق بن عمرو کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں، البتہ یہی روایت مستدرک حاکم میں عن عمرو عن عائشہؓ کے طریق سے مروی ہے، یہ طریق صحیح اور متصل ہے،

اختیار النبی صلی اللہ علیہ وسلم دانی بکرو و عمرؓ، امام ترمذی کا یہ دعویٰ احادیث اسفار، احادیث ابرار و ارباب روایات سے منقوض ہے جن میں خلفائے راشدین کا تاثیر سے نماز پڑھنا ثابت ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي لَسْهُوِّ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الْعَصْرِ

فَكَاتَمُوا ذُرَاهِلَهُ وَمَالَهُ، وتر کے دو معنی ہیں، ایک چھین لینا، اس صورت میں یہ متعدی الی مفعول واحد ہوتا ہے، اب اگر یہاں یہ معنی لئے جائیں تو ”اهله و ماله“ مرفوع ہوں گے، اور دوسرے معنی کی کرنے کے ہیں اس صورت میں وہ متعدی الی مفعولین ہوتا ہے جیسے ”لن يتوكلهم اعمالكم“ اگر یہ دو سکر معنی مراد لئے جائیں تو ”و تر“ کی ضمیر نائب فاعل ہوگی، اور ”اهله و ماله“ مفعول ثانی ہونے کی بنا پر منصوب ہوں گے، امام اوزاعیؒ وغیرہ نے اس حدیث میں فوت سے مراد فوت الی اصفراء الشمس لیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک فوت الی غروب الشمس مراد ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الصَّلَاةِ إِذَا أَخْرَجَ الْإِمَامُ،

فَإِنْ صَلَّيْتَ لَوْ قَدْ كَانَتْ لَكَ مَخْلَقَةٌ، يَهَايَا دُرُسْطِي، اِيك يہ کہ اگر امام نماز کو تاخیر سے پڑھے یعنی وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے، دُرُسْطِ یہ کہ اگر کسی شخص نے نماز فرض ادا کر لی ہو پھر بعد میں جماعت کھڑی ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے؟ پہلے مسئلہ میں حنفیہ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں، البتہ دوسرے مسئلہ سے ضمنتاً اس کا بھی حکم معلوم ہو سکتا ہے،

امام شافعیؒ کے اس باب میں کئی قول ہیں، جن میں سے مختار یہ ہے کہ ایسی صورت میں انفراداً نماز پڑھ لینی چاہئے، اس کے بعد اگر وقت میں امام نماز قائم کرے تو اس کے ساتھ بہ نیت نفل شامل ہو جانا چاہئے، اور یہ حکم تمام اوقات کے لئے عام ہے، دوسرے مسئلہ میں حنفیہ کا قول یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد اگر جماعت کھڑی ہو تو صرف ظہر اور عشاء میں بہ نیت نفل شامل ہو سکتے ہیں باقی اوقات میں نہیں، اس سے پہلے مسئلہ کا حکم بھی نکلتا ہے کہ امام کی تاخیر کا اندیشہ ہو تو انفراداً نماز پڑھ لی جائے، پھر وقت میں جماعت کے کھڑے ہونے پر ظہر اور عشاء میں امام کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں، دوسرے اوقات میں نہیں،

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں اس کے جواب میں حنفیہ احادیث (النہی عن الصلوة فی الاوقات المکرہہ اور حدیث النبی عن البیڑ) کو پیش کرتے ہیں، اور روایت باب کو ان سے مختص مانتے ہیں، وائداعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّوَمُّعِ عَنِ الصَّلَاةِ،

لیس فی التَّوَمُّعِ تَفْرِيطٌ، آخر نے حکم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کی تصنیف میں دیکھا وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جبکہ آدمی نماز کے وقت میں جاگنے کا پورا اہتمام و انتظام کر کے سوئے، اور اس کے باوجود اس کی آنکھ نہ کھل سکے، اَمَا اِذَا الْمَيِّتُ يَهْتَمُّ بِهِ وَلَمْ يَجِمْ وَمَا هَلِ الْاِنْتِبَاهُ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحَدِيثِ، چنانچہ حدیث تعریس دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلالؓ کو یہ حکم فرما کر سوئے کہ وہ آپؐ کو جگا دیں، اگرچہ بعد

لہ آخر ابن مبارک فی کتاب التبیان عن عثمان بن محمد بن یحییٰ بن ابی عبد الرحمن شجاع العزیز الدارودی عن عمر بن یحییٰ عن ابی سعید  
ان سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی عن ابی ہریرۃ ان سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: «مَنْ نَامَ فِي صَلَاتِهِ وَهُوَ يَتَذَكَّرُ بِهَا لَمْ يَكُنْ نَائِمًا» (ابن ماجہ ۱۲۰۰)

تتمت الصلوة العزیز الدارودی عن عمر بن یحییٰ عن ابی سعید  
ابن ماجہ ۱۲۰۰

میں حضرت بلالؓ بھی سو گئے، اور کسی کی آنکھ نہ کھل سکی،

فلیصلھا اذا ذکرھا، ان الفاظ کے عموم سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہو کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طلوع وغروب اور استواء کے اوقات مکروہہ میں بھی، یہ حضرات احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات، المکروہۃ کو اس عموم سے مختص مانتے ہیں، ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضا کا وجوب موشع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاگنے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے، لہذا اوقات مکروہہ میں اس کی اور ایسی درست نہیں، حنفیہ احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیث باب کو ان احادیث سے مختص مانتے ہیں، حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں:-

① حدیث باب کی علی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ القدر میں واقعہ میں بیان فرمائی ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث تعریس اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ آپ بیدار ہوتے ہی وہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سفر کر کے کچھ آگے تشریف لے گئے، اور وہاں نماز ادا فرمائی، جبکہ سوچ کافی بلند ہو چکا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اس بنا پر مؤخر نہیں فرمائی تھی کہ وہ وقت مکروہ تھا، بلکہ یہ تاخیر اور روانگی اس لئے تھی تاکہ اس وادی سے نکل جائیں جس میں شیطانی اثرات تھے، کمائدیل علیہ قولہ علیہ السلام فان هذا منزل حصن نافیہ الشیطن،

لیکن یہ جواب مکروہ ہے، کیونکہ کسی جگہ پر شیطانی اثرات کا ہونا نماز کو اپنے وقت جب سے مؤخر کرنے کی کوئی شرعی وجہ نہیں، بلکہ نماز تو شیطانی اثرات کا علاج ہے، لہذا واقعہ یہی ہے کہ نماز کو مؤخر کرنا اس بنا پر تھا کہ وقت مکروہ گزر جائے، لیکن وقت جائز کے انتظار میں جتنی دیر گزرتی اس کو آپؐ نے اس وادی میں گزارنا پسند نہیں کیا اور آگے بڑھ گئے، اور وجہ یہ بیان فرمائی "فان هذا منزل حصن نافیہ الشیطن"۔

البتہ ایک روایت کے ذریعہ یہاں اشکال ہو سکتا ہے، اور وہ یہ کہ مصنف عبدالرزاقؒ

میں ہیں اس پر جمع عن خذوا کے طریقے سے یہی روایت مسلمانوں میں ہے جس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، ”فَوَلَّوْهُ رُكْعَتَيْنِ فِي مَعْتَسَمَةٍ سَاعَةٍ ثُمَّ سَاعَةً صَلَّى الصُّبْحَ“ لیکن ادنیٰ توبہ دوا ضعیف ہے، کیونکہ یہ حضرت عطاءؓ کی مرسل ہے اور ان کی مراسیل کے بارے میں محدثین کا فرمان ہے ”ومراسیل عطاء اضعفت المراسیل“ بالخصوص جبکہ اس میں دوسرے تمام فقرہ رادوں کی مخالفت ہے، جنہوں نے صرف دوسری جگہ جا کر نماز پڑھنے کا ذکر کیا ہے، علاوہ ازیں اگر اس روایت کو درست بھی مان لیا جائے تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس میں شیطانی اثرات کے باوجود دو رکعتیں پڑھی جاسکتی تھیں تو مزید دو رکعتیں پڑھنے میں کیا قباحت ہو سکتی تھی؟

حنفیکہ کی مذکورہ دلیل کا ایک جواب علامہ نوویؒ نے یہ دیا ہے کہ نماز میں تاخیر وقت کے مکروہ ہونے کی بناء پر نہ تھی بلکہ یہ تاخیر اس وجہ سے تھی کہ صحابہ کرام حوائج میں مشغول تھے، لیکن یہ تاویل بھی باروہ ہے، کیونکہ حوائج سے قانع ہونے کے بعد یہ مانع مرتفع ہو گیا تھا، اس وقت نماز پڑھ لینی چاہتے تھے، لیکن اس کے باوجود آپس نے نماز نہ پڑھی، بلکہ وہاں سے روانہ ہونے کے بعد دوسری جگہ پہنچ کر نماز پڑھی، علاوہ ازیں طحاویؒ کی ایک روایت کے مطابق قضا پر حوائج سے فراغت دوسرے مقام پر پہنچ کر حاصل کی گئی تھی،

(۲) احادیث النہی عن المقتوی فی الاوقات المنکرہۃ، منہم من اتر ہیں، اور ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور اس مردم جواز کے معنی میں قضا نماز پر بھی تامل ہو جاتی ہیں،

(۳) خود امام شافعیؒ حدیث باب کے الفاظ ”فلیصحبہ لا اذا ذکرھا“ کے عموم پر عمل نہیں فرماتے، کیونکہ ان کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نماز کو مؤخر کرنا ضروری ہو جاتا ہے مثلاً

۱۔ بعض دوسری روایات بھی اس بات کی تائید جوتی ہیں، چنانچہ ابو داؤد، ج ۱ ص ۶۳ باب فی من نام عن صلوٰۃ اونیہا میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے تحت یہ الفاظ مروی ہیں: فكان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادبر استیقا فلما فرغ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا بلال فقال اخذ بنفسی الذی اخذ بنفسک یا رسول اللہ۔ بی انت واتی فاکتادوا رواحلہم شیئا ثم قوماً النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامر بلالاً فاقام لهم الصلوٰۃ وصلی بهم الفصح الخ، اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضورؐ نے وضو بھی وہاں سے روانہ ہونے کے بعد فرمایا تھا، اس کو بظاہر حالات اس جگہ آگے دو رکعت ادا کرنا بعد از قیاس معلوم ہوتا ہے، از مرتب

اگر کسی عورت کو ایسے وقت نماز یاد آئی جبکہ وہ حائضہ تھی تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس عورت کے لئے پاک ہونے تک نماز کی تاخیر ضروری ہے، گویا اس مقام پر امام شافعیؒ بھی اس حدیث کو ملحوظ کرنے پر مجبور ہیں، اور جب ایک جگہ علوم ختم ہو گیا تو اوقات مکروہہ میں بھی اس کی تخصیص میں کیا حرج ہے، حقیقت یہ ہے کہ حدیث کا مطلب صرف اتنا ہے کہ یاد آنے کے بعد شرعی قواعد کے مطابق نماز ادا کی جائے، اب اگر شرعی قاعدوں میں کوئی وجہ مؤخر کرنے کی ہو تو مؤخر کرنا واجب ہوگا،

④ علامہ بحر العلوم لکھنویؒ نے "رسائل الارکان" میں ایک اور طریقہ سے حدیث باب کی توجیہ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "اذا ذکرها في لفظ آذان" جس طرح ظرفیت کے لئے ہو سکتا ہے اسی طرح شرطیت کے لئے بھی ہو سکتا ہے، کما فی قول الشاعر،

اذا تصبک خصاصة فتجمل

اب اگر..... حدیث باب میں "اذا ذکرها" کو "ان ذکرها" کے معنی میں لیا جائے تو کوئی اشکال نہیں رہتا، کیونکہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو، اور ظاہر ہے کہ یہ یاد کرنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوگا،

⑤ حضرت علامہ گنگوہیؒ نے فرمایا کہ حدیث باب اور صلوٰۃ کے بیان میں نص اور بیان وقت میں ظاہر ہے بخلاف "أحاديث النعي عن الصلوة في الأوقات المكروهة" کے کہ وہ بیان وقت میں نص ہیں اور نص کا ظاہر پر مقدم ہونا متعین ہے (الکوکب الزری، ج ۱ ص ۱۰۰)

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْشَى الصَّلَاةَ؛

یصلیٰ ہا متنی ذکر ہوا فی وقت اونی غیر وقت، ائمہ ثلاثہ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ چاہے وہ وقت جائز ہو یا وقت مکروہ، لیکن حنفیہ اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ چاہے وقت ادا ہو یا وقت قضاء، یہ دوسری تشریح ظاہری الفاظ کی رو سے زیادہ راجح ہے، کیونکہ غیر وقت کا اطلاق وقت مکروہ کے بجائے وقت قضاء پر ہوتا ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ تَقْوِيَةُ الصَّلَاةِ بِأَيِّهِنَّ يَبْدَأُ

عن أربع صلوات يوم الخندق، یہ غزوہ خندق کا واقعہ ہے، اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ غزوہ خندق کے موقعہ پر آپؐ کی کچھ نمازیں قضاء ہو گئی تھیں، لیکن ان کی



تعداد اور تعیین میں روایات کا اختلاف ہے، حدیث باب میں چار نمازوں کے نفاذ ہونے کا ذکر ہے، لیکن صحیحین کی روایت میں صرف نماز عصر کے نفاذ ہونے کا ذکر ہے، جبکہ موطا کی روایت میں ظہر و عصر کا ذکر ہے اور ایک روزہ میں ظہر و عصر اور مغرب کا بیان ہے،

بعض حضرات نے ان کو ایک ہی واقعہ قرار دے کر تطبیق کے لئے حفظ کلی مام بحفظ الآخر کا اصول استعمال کیا ہے، کہ درحقیقت تین نمازیں قضا ہوتی تھیں، لیکن مختلف راویوں نے کسی ایک یا دو کا ذکر کر دیا، اور باقی کا ذکر نہیں کیا، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث جو آگے آرہی ہے اور جو صحیحین میں بھی مروی ہے اس میں یہ تصریح ہے کہ آپؐ نے مغرب کے وقت عصر کی نماز قضا فرمائی جبکہ حدیث باب میں عشاء کے وقت چاروں نمازوں کے قضا کرنے کا ذکر ہے، لہذا ان دونوں روایتوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی،

صحیح بات یہ ہو کہ غزوہ خندق کی مصروفیت کئی روز مسلسل جاری رہی، اس میں کئی بار نمازیں قضا ہوئیں، لہذا یہ تمام روایات مختلف واقعات پر محمول ہیں،

پھر حدیث باب میں چار نمازوں کا قضا ہونا تو سنا کہا گیا ہے، کیونکہ اس موقع پر صرف تین نمازیں قضا ہوئی تھیں ظہر، عصر اور مغرب، البتہ عشاء کی نماز میں چونکہ وقت معاویہ تاخیر ہو گئی تھی، لہذا حدیث باب میں اربع صلوات کے تحت عشاء کو محض تغلیباً شامل کر لیا گیا ورنہ درحقیقت نماز عشاء قضا نہیں ہوئی تھی، جیسا کہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، حتی ذہب من الکیل ما مشاوا حدۃ،

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ اکٹھی پڑھیں، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپؐ نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا، جیسا کہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں، فاموبلا لا فاذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشاء، البتہ اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ اور چہرہ کے نزدیک فوائت کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک کثرت فوائت، ضیق وقت اور نسیان سے ساقط ہو جاتی ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ترتیب ضیق وقت اور نسیان سے تو ساقط ہو جاتی ہے، البتہ کثرت فوائت سے ساقط نہیں ہوتی، جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک

۱۔ بخاری (ج ۱ ص ۸۳) باب من صلی بالناس جماعة بعد زوال الوقت ۲۔ مسلم (ج ۱ ص ۲۶۶) باب لا یصلی من قال الصلاة  
اولیٰ ہی سورة العصر المرتب ۳۔ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۱۰۸) ۴۔ کما فی روائع النسائی (ج ۲ ص ۱۰۲) باب

نہی ان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا سقوط صرف ضیق وقت پر موقوف ہے،  
 امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف عمل منقول  
 ہے جو بلاشبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل استحباً پر ہی محمول ہوگا، کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل  
 موجود نہیں، حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدر" میں  
 اور مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہم اللہ نے التعلیق المجدد میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ  
 کا قول راجح ہے، لیکن دوسرے علماء احناف نے ان کے قول کو شاید قرار دے کر اس کی تردید کی ہے  
 امام ثلاثہ نے آپ کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرآن ہیں، ایک تو یہ کہ نبی کریم  
 صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا ارشاد ہے جس کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں  
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی وجوب ہی کے لئے ہے، اور وہ ارشاد یہ ہے، "صلوا کما  
 رأیتہمونی اھل" یہ امر وجوب کے لئے ہے، دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے مؤطا میں حضرت عبد  
 ابن عمرؓ کا ایک قول نقل کیا ہے جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے،

صلوہ تھیں الخیر (ج ۱، ص ۲۱) رقم الحدیث ۳۲۵ باب صفۃ الصلوۃ ۱۳

صلوہ مؤطا ۱۱۱۱ محمدؒ (طبع نور محمد) ص ۱۳۲ باب الرجل یصلیٰ فیکثر ان علیہ صلوۃ فاتتہ "اخرنا مالک حدیثنا  
 نافع عن ابن عمرؓ انہ کان یقول من نسی صلوۃ من صلوۃ فلم یدکرہا الا یموج الامام فاذا سلم الامام فلیصل صلوۃ  
 الی نسی ثم یصل بعدہا الصلوۃ الاخریٰ نوویہ ووضوہ ماروی مرفوعاً فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۳۲۳) تحت  
 باب فیمن صلی صلوۃ وعلیہ غیرہا، عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نسی صلوۃ فذکرہا ویموج  
 الامام فلیتم صلوۃ ویتقن الی نسی ثم یجد الی صلی مع الامام (قال ابیہی) رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ  
 ثقات الا ان شیخ الطبرانی محمد بن ہشام سلمیٰ لم اجد من ذکرہ قدر علم من ہذہ الروایۃ ان روایۃ المؤطا ایضاً مرفوعہ  
 سلمہ وعن ابی جعبہ حبیب بن سباع کان من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم صلی المغرب نسی العصر فقال لا صحابہ بل رأیتہمونی صلیت العصر قالوا لایا رسول اللہ فامر رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم المؤذن فاذا نتم اقام فصل العصر ونقص الاولیٰ ثم صلی المغرب (قال ابیہی) رواہ احمد الطبرانی  
 فی الکبیر وفیہ ابن ہشام فی ضعفہ (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۲)۔ فی باب فیمن صلی صلوۃ وعلیہ غیرہا، لیکن اس کے مؤید  
 ہونے میں کوئی مشبہ نہیں، مرتب ہضرت۔

ماکرہ اصلً العصر حتی تغرب الشمس، بعض ثوائف نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ ناسی کے لئے غروب کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ کاد کا معنی اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ میں قریب تھا کہ غروب سے پہلے نماز نہ پڑھ سکوں لیکن میں نے پڑھ لیا۔

فعلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعد المغرب، حنفیہ کا مسلک مشہور یہ ہے کہ عصر یوم غروب شمس کے وقت بھی پڑھی جاسکتی ہے، یہ روایت اس مسلک کے خلاف ہے، کیونکہ آپ نے نماز کو بعد الغروب تک مؤخر فرمایا، حضرت شاہ صاحب نے اس کے بارے میں فرمایا کہ در حقیقت حنفیہ کا مسلک جواز کا نہیں بلکہ صحت کا ہے، لہذا کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، واللہ اعلم،

## بَاب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ الْوُسْطَى أَنَهَا الْعَصْرُ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فی صلوة الوسطی صلوة العصر تشریح حکیم میں صلوة وسطی پر محافظت کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے، لیکن اس کی تعبیر میں فقہاء اور محدثین کا زبردست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں صلوة وسطی ہونے کا کوئی قول موجود ہو، حافظ دمیاطی نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھتے بغیر عن الصلوة الوسطی کے نام سے لکھا ہے، اور اس میں اس کی تشریح سے متعلق انیس اقوال ذکر کئے ہیں، لیکن مشہور اقوال تین ہیں،

- ① امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ اس سے مراد نماز فجر ہے،
- ② امام مالکؒ سے ایک قول میں مروی ہے کہ صلوة وسطی سے مراد نماز ظہر ہے،
- ③ امام ابو حنیفہؒ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نماز عصر ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے، اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے، کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں،

ملہ دقال شیخ الشرحانی دکان سیدی علی الخواص بقول الصلوة الوسطی تارة تكون العصر وتارة تكون العصر ومن ذلك لا یرکب الا مشافہة والمیزان الکبری، ج ۱ ص ۱۴۶۔

وَقَدْ سَمِعَ عَنْهُ، علماء رجال کا اس میں اختلاف ہی کہ حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت  
سمرہ بن جندبؓ سے ثابت ہے یا نہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ ایک حدیث میں بھی سماع نہیں،  
بعض کہتے ہیں کہ صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے۔ باقی کسی حدیث میں نہیں،  
اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے متعدد احادیث حضرت سمرہؓ سے سنی ہیں، امام  
بخاریؒ اور امام ترمذیؒ سماع کے ثبوت کے قائل ہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ بَعْدَ الْفَجْرِ

فَمَنْ عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ مَتَى تَغْرِبُ الشَّمْسُ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ  
فَجَرَادُ عَصْرِ كَعَدَامٍ حُكْمُ تَوَاسٍ حَدِيثُ كَے مطابق یہی ہے کہ نمازِ چڑھنا ناجائز ہے، البتہ اس حکم  
سے قصار الغیۃ انتہائی ہیں، اور اس ہتھنار پر علامہ نوویؒ نے اجماع نقل کیا ہے، لیکن  
حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ عہد صحابہؓ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جماعت  
سلف سے مطلقاً اجاحت کا قول نقل کیا ہے، اس کے مطابق احادیث بھی مفسوخ ہیں چنانچہ داؤد ظاہریؒ اور  
ابن حزمؒ اسی پر ہیں، جبکہ بعض حضرات مطلقاً مانعیت قائل ہیں چنانچہ ابوبکر اور کعب بن عجرہ ان اوقات میں قضا الفرائض کی بھی ناجائز کہتے ہیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقاتِ ثلاثہ، یعنی  
طلوع، استواء اور غروب کے اوقات، اور دوسرے نمازِ عصر اور نمازِ فجر کے بعد کے اوقات،  
پہلی قسم کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض  
ہو یا نفل، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، البتہ امام شافعیؒ کے  
ز نزدیک نوافل ذواتِ الاسباب بھی جائز ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے،

دوسری اوقاتِ مکروہہ کی دوسری قسم یعنی نمازِ فجر اور نمازِ عصر کے بعد اوقات، ان کے  
بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل ذواتِ الاسباب  
دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافل غیر ذواتِ الاسباب ان اوقات میں مکروہ ہیں، نوافل  
ذواتِ الاسباب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیار عید کے  
علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو، مثلاً تحیۃ الوضوء، اور تحیۃ المسجد، نمازِ شکر، نمازِ عید، کسوف وغیرہ،

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں ذرائع نوجائز ہیں لیکن نوافل خواہ ذات الاسباب ہوں یا غیر ذات الاسباب دونوں ناجائز ہیں، پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں نوافل غیر ذرات الاسباب بھی جائز ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں، بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں،

امام شافعیؒ ایک توان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ الوضوء یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، نیز حرم کے مسئلہ میں حضرت جبر بن مطعمؓ کی اس حدیث مرفوعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے ”یا بنی عبد مناف لا تسعوا احداً طاً بهذا البيت وصلى آتة ساعة شاء من ليل او نهار“ اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد فجر اور بعد عصر نماز سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، حنفیہ احادیث تحیۃ المسجد اور حدیث مذکور لا تمنعوا احداً الخ کی حدیث باب سے مخصوص مانتے ہیں،

حنفیہ کے موقف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ نبی کی احادیث کثیر ہیں، لہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے اور جہاں تک ”یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً والی حدیث کا فعل ہے، سو ازل تو وہ مضطرب الاسناد ہی کا قال الحدادیؒ، اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی دقت مکروہہ نہیں (کنزانی آثار السنن للنیسویؒ ص ۱۹۱)۔ حنفیہ کے اس جواب کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”یا بنی عبد المطلب ان کان لکم من الامر شیء فلا تعرفن احداً منکم ان یمنع من یصلی عند البيت ائى ساعة شاء من اللیل او النهار“ مسلک حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ قال، تک حرم نوافل دون الفرائض ووافقه احمدؒ لکنہ شہنیؒ کہنی الطوائف رفع الباریؒ ص ۱۶۷)۔ قال النیسویؒ رواہ النجاشی وآخرون وصحہ الترمذی والحاکم وغیرہما دونی سنادہ مقال، چنانچہ علامہ زبیدیؒ نے بھی اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے، راجع آثار السنن ص ۱۹۱ و ۱۹۲ باب اباحة الصلوة فی الساعات کلہا الخ۔ ص ۱۶۵ موارد النعمان ص ۱۶۵ رقم الحدیث ۶۲،

ہر کہ بخاری میں تعلیفاروی ہے وطواف عمر بعد صلوٰۃ الصبح فرکب حتی صلیٰ لڑکعتین  
بذی طوطی «یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب بھی جائز  
نہیں، ورنہ حریم کعبہ کی فضیلت چھوڑنے والے نہیں تھے، نیز بخاری شریف میں ہی روایت  
ہی عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قال وهو بمكة وأراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت وأرادت الخروج  
فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقمت الصلوة للصبح فطوفي على  
بغيرك والناس يصلون ففعلت ذلك ولم تقص حتى خرجت،

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث عام میں توقعہ فرائض کو کیوں جائز  
مسترار دیا گیا؟ اس ہشتار کی وجہ امام طحاوی نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس وقت بذاتہ کوئی  
کراہت نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی فجر اور عصر اس میں بلا کراہت جائز ہے، لہذا  
ان اوقات میں کراہت نماز کی کوئی وجہ بجز اس کے نہیں ہے کہ اس وقت کو مشغول بالفرائض  
مسترار دیا گیا ہے، لہذا اس وقت میں نوافل تو ناجائز ہوں گے لیکن فرائض کسی بھی قسم  
کے ہوں وہ جائز ہیں، کیونکہ وقت کا موضوع لا رہی ہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ

فَعَلَّا هُمَا بَعْدَ الْعَصْرِ ثُمَّ لَمْ يَدْعُ لَهُمَا، عَصَرَ كَعَصْرٍ بَعْدَ أَنْ خَفَرْتُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ  
حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، معجم طبرانی میں

۱۔ بخاری ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناسک باب الطواف بعد الصبح ولعصر،

۲۔ ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناسک باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد،

۳۔ وعن عائشة قالت فأت رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتان قبل لعصر فلما انصرف صلاها ثم لم يصلها  
بعد (قال البيهقي) قلت لعائشة حديث غير هذا في الجمع والله أعلم رواه الطبرانی في الأوسط وفيه ابوي القاسم  
ضعفوا حدوا بن معين في رواية وفيه في آخره مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۳ باب الصلوة بعد العصر،  
از مرتب عقی عنہ

حضرت عائشہؓ کی اور مسند احمد میں حضرت اُم سلمہؓ کی ایک روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپؓ نے یہ نماز صرف ایک بار پڑھی، البتہ بخاری شریف میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے: ”ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتيني في يوم بعد العصر الا معي ركعتين“ نیز مسلم میں حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں رکعتیں بعد العصر کا ذکر ہے، جس میں شمس الثبتہما زای د ادم علیہما کے الفاظ بھی موجود ہیں، اس سے مدارست معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ معلوم ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت بھی موجود ہے: عن عائشة قالت ما تروى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين بعد العصر عندى قط“ اس سے بھی مدارست معلوم ہوتی ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے کسی نے مستقلاً توجہ نہیں دی، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے، مجموعہ روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مدارست کی روایات زیادہ صحیح ہیں، اور جن روایات میں صرف ایک مرتبہ پڑھنے کا ذکر ہے اُن میں سے بیشتر سند ضعیف ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو امام ترمذیؒ نے حسن قرار دیا ہے، لیکن دوسرے محدثین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت جریر بن عبد الحمید عن عطاء بن السائب کے طریق سے مروی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ جریر بن عبد الحمید نے جس زمانہ میں عطاء بن السائب سے روایات لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہو گئے تھے۔ اس لئے یہ روایت ضعیف ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث صحیح کا مقابلہ نہیں کی جاسکتی رہی معجم طبرانی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سوا اس میں ایک راوی قتات ہے جسے کذاب کہا گیا ہے، اس لئے وہ حدیث بھی معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتی، البتہ مسند احمد کی روایت جس میں حضرت اُم سلمہؓ کی طرف سے عدم مدارست کا بیان ہے، وہ اسناد کے اعتراض سے خالی ہے، اس لئے اسے ضعیف کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا، لہذا صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی

لہ (ج ۶ ص ۲۶۱) کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۱۳۵ و ۱۳۶

لہ ج ۱ ص ۸۳ کتاب المواقیب باب ما یسلی بعد العصر من الفوائت ونحوها: ۱۲

لہ مسلم ج ۱ ص ۴۷ کتاب فرائض القرآن باب الاوقات التي نهى عن الصلاة فيها قال اخبرني ابو سلمة انه سأل عائشة عن بعد التين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي به بعد العصر فقالت كان يصلي بها قبل ثم انشغل عنها او نسيها فصلا بها بعد العصر ثم ابتهها وكان اذا صلى صلاة ابتهها، ۱۲ مرتب عقبه

لہ ج ۱ ص ۲۷۴ باب الاوقات التي نهى عن الصلاة فيها: ۱۲

روایت ہے اس کا تعارض باقی رہتا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کو رفع کرنے کے لئے "المثبت  
مقدم علی الثانی" کے قاعدہ کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت اُم سلمہؓ کی نفی ان کے اپنے  
علم کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہؓ کا اثبات ان کے علم کے مطابق، یہ جواب تفسیری بخشش  
ہو سکتا تھا، لیکن اس پر ایک قومی اشکال مثلاً شریفؒ میں حضرت کریمؓ (موتی بن عباس) کی  
روایت سے ہوتا ہے، فرماتے ہیں، "ان عبد اللہ بن عباس وعبد الرحمن بن ازھر  
والمسور بن مخرمة ارسلوه الی عائشة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا  
اقرأ علیہا السلام متاجعاً ولسلھا عن الركعتین بعد العصر وقل انا اخبرنا  
انک تصليہا وقد بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا، قال  
ابن عباس وکننت اصرفت مع عمر بن الخطاب الناس عنہا قال کریمؓ فدخلت  
علیہا وبلغتھا ما ارسلونی بہ فقالت سل اُم سلمة فخرجت الیہم فاخبرتهم  
بقولھا فردونی الی اُم سلمة بمثل ما ارسلونی بہ الی عائشة فقالت اُم سلمة  
سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہما ثم رأیت یمتیہما التاجین صلاھا فانه  
صلی اللہ علیہ وسلم دخل وعندی نسوة من بنی حرام من الانصار فصلّاھا فامرسلت  
الیہ الجارية فقلت قومی بجذبه فقوی له تقول ام سلمة یا رسول اللہ الی  
اسمعنی تمنعی عن ہاتین الركعتین واراک تصليہما فان اشار ببیدہ فاستاخری  
عنه قالت ففعلت الجارية فاستاخری فاستاخرت عنه فلما انصرف قال  
یا ابنة ابی اُمیة سألت عن الركعتین بعد العصر انه اتانی اناس من بنی عبد  
القیس بالاسلام من قولہم فشغلونی عن الركعتین اللتین بعد الظهر فمساھا تاجاً،  
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کی بنیاد بھی حضرت اُم سلمہؓ  
جیسی انھوں نے حضرت اُم سلمہؓ سے دریافت کرنے کی ہدایت فرمائی، نیز طحاویؒ میں ایک روایت  
اس طرح مروی ہے، عن عبد الرحمن بن ابی سفیان ان معاویہ ارسل الی عائشة  
یسألھا عن السجدةین بعد العصر فقالت لیس عندی صلاھا وکن اُم سلمة



محدثی انہ صلاہما عندہا فارسل انی اُم سلمة فقالت صلاہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندی لم ارا صلاہما قبل ولا بعد فقلت یا رسول اللہ ما سجدتان رأیتک صلیتہما بعد العصر ما صلیتہما قبل ولا بعد فقال ہما سجدتان کنت اُصلیہما بعد الظہر فقد تم علی قلائص رجمع قلوب اللہ الثابتہ من الصدوقہ فنیلتہما حتی صلیت العصر ثم ذکر تہما فکرت ان اُصلیہما فی المسجد والناس یرونی فصلیتہما عندک « اس حدیث سے یہ بات بخوبی واضح ہو رہی ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کا مبنی حضرت اُم سلمہؓ تھیں، اب اس کے بعد صحیحین کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی طرف سے مداومت کا بیان ناقابل فہم ہے،

اس اعتراض کا کوئی تسلی بخش اور شافی جواب احقر کو کسی کتاب میں نہ مل سکا البتہ غور کرنے سے جوابات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ ابتداء میں سب سے پہلے یہ واقعہ حضرت اُم سلمہؓ کے سامنے پیش آیا جس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "لیس عندی صلاہما ولكن اُم سلمة حدثنی انہ صلاہما عندہا" لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب آپؐ کوئی عمل شروع فرماتے تو اس پر مداومت فرماتے، اس لئے آپؐ نے حضرت اُم سلمہؓ کے ہاں ایک مرتبہ رکعتیں بعد العصر ادا فرمانے کے بعد اپنے اس معمول کو بھی جاری رکھا، لیکن اس مداومت کا علم حضرت عائشہؓ کو ہوا اور حضرت اُم سلمہؓ کو نہ ہو سکا، چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ما تراء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی قط" اس توجیہ سے بیشتر روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے،

پھر رکعتیں بعد العصر کی عام اُمت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں، اور حضرت عائشہؓ کی اُن احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رکعتیں بعد العصر اُمت کے حق میں منوع ہیں، حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت کا بیان ہے، اسے امام ابو حنیفہؒ حضورؐ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں عصر کے بعد رکعتیں بعد العصر کی ممانعت

دارد ہو رہا ہے، اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لئے عدم جواز پر احکامات کے چند دلائل یہ ہیں:-

① طحاوی، مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپؐ رکعتیں بعد العصر پڑھیں، تو انہوں نے پوچھا "یا رسول اللہ افنقیبہما اذا قانتا؟" قال لا یہ حدیث کی خصوصیت پر صریح دلیل ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ کی سند پر تو کلام ہو سکتا ہے لیکن مسند احمد میں یہ روایت جس سند سے آئی ہے وہ مستحکم ہے، چنانچہ علامہ مینیؒ "معجم الزوائد" میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "رواہ احمد وابن حبان فی صحیحہ و رجال احمد رجال الصحیح"، خود حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الجیر میں یہ روایت مسند احمد کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے، بعض حضرات نے اس کی سند پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن عمرؓ عن زید بن جردان کے طریق سے مروی ہے، اور جس زمانہ میں حدیث نے زید ابن جردان سے احادیث لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہو گئے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ میں نے صحیح مسلم کا استقرا کیا تو اس میں بہت سی احادیث اس طریق سے مروی ہیں، اور مسلم کی روایات کی صحت مسلم ہے، ایسی صورت میں یہ اعتراض بالکل بے وزن ہو جاتا ہے،

② ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلیٰ بعد العصر وینبہی عنہا ویواصل وینبہی عن الوصال" یہ روایت بھی آپؐ کی خصوصیت اور امت کے حق میں صلوٰۃ بعد العصر کے عدم جواز پر صریح ہے، حافظ

---

لہ اخبرہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ۱، فی آخر باب الركعتین بعد العصر وفیہ (قالت ام سلمہ) قلت یا رسول اللہ افنقیبہما اذا قانتا، قال لا،

لہ موارد النعمان، ص ۱۶۲ حدیث ۱۲۱۰ (قال ابن حبان) اخبرنا احمد بن علی بن المثنیٰ نا ابو نعیمۃ نا زید بن

ہارون نا احمد بن سلمۃ عن الازرق بن قیس عن ذکوان عن ام سلمہؓ..... افنقیبہما اذا قانتا؟ قال لا، ۱۳

لہ فتح الباری ج ۲ ص ۵۱، لہ ج ۲ ص ۲۲۳ و ۲۲۴ کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ بعد العصر،

۵ ج ۱ ص ۸۲ باب من رخص فیہا اذا کانت الشمس رتقتہ،

ابن خبیر نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ محمد بن اسحق کا غنہ ہی لیکن محمد بن اسحق کے بارے میں یہ تحقیق کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث قابل استدلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد مسکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے،

(۱۵) صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ رکعتیں بعد العصر کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتی ہیں، ”وكان اذا صلى صلوة اثنى عليها“ اس روایت کا سیاق بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دلالت کر رہا ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

## بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ

کھمس بن الحنین، اکثر نسخوں میں حنین (بالتصغیر) ہے، لیکن اس نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتب رجال میں نہیں ملتا، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ کھمس بن الحسن ہی، چنانچہ بعض مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے،

بین کل اذانین صلوة لمن شاء، اس روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ صلوة قبل المغرب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ان سے استحباب کا قول نقل کیا ہے، جبکہ شرح مسلم میں جواز کا، امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں، امام ترمذیؒ نے ان کا مسلک رکعتین قبل المغرب کے استحباب کا نقل کیا ہے، جبکہ ابن قدامہ نے المغنی میں جواز کا قول نقل کیا ہے، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مکروہ ہے، شافعیہ و حنابلہ کی دلیل حدیث باب ہی، جبکہ احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر سنن دارقطنی، بیہقی اور مسند بزار کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مغرب کا اشتناء موجود ہے، چنانچہ دارقطنیؒ اور بیہقی میں روایت ان الفاظ کے

لے ج ۱ ص ۲۴، کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التي نهي عن الصلوة فيها،

لے ج ۲ ص ۴۴، کتاب الصلوة باب من جئ قبل صلوة المغرب ركعتين،

لے ج ۱ ص ۲۱۴، کتاب الصلوة باب الحث على الركوع بين الاذانين في كل صلاة والركعتين قبل المغرب والاختلاف فيه،

ساتھ وہی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عند کل اذا نین رکعتین  
مخللاً صلوة المغرب۔ یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ استثناء ضعیف ہی حتیٰ کہ علامہ ابن الجوزیؒ  
نے تو اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے، کیونکہ اس روایت کا مدار حقیق پر ہے، جنہیں فلاس نے  
کذاب قرار دیا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ابن الجوزیؒ کا تشدد معروف ہے، دوسرے اس  
روایت کی مکمل تحقیق علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "اللائی لمصنوعۃ فی الاعادیث الموضوعۃ"  
میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حیان نام کے دورادی ہیں، حیان بن عبد اللہ الدارمی  
اور دوسرے حیان بن عبید اللہ البصری، حیان دارمی کو بلاشبہ فلاس نے کذاب قرار  
دیا ہے، لیکن حیان بصری صدوق ہیں۔ اور یہ روایت انہی سے مروی ہے،

ابن ابی شیبہؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے جسے علامہ سیوطیؒ نے بھی نقل کیا ہے، رواہ  
حیان بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن بریدۃ و اخطأ فی اسنادہ واتی بزیادۃ  
لم يتابع علیہا۔ پھر امام بیہقیؒ نے امام ابن خزیمہ کا بھی قول نقل کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں  
"وزاد علماء بان ہذا الروایۃ خطأ أن ابن المبارک قال فی حدیثہ عن کھمس  
فکان ابن بریدۃ یصلی قبل المغرب رکعتین فلو کان ابن بریدۃ قد سمع من  
ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا الاستثناء الذی زاد حیان بن  
عبید اللہ فی الخبر مما خلا صلوة المغرب لم یکن یخالف خبر النبی صلی اللہ  
علیہ وسلم۔ اگر امام بیہقیؒ و ابن خزیمہ کا یہ خیال درست ہو تو اس روایت سے حنفیہ کا

لے لکن لم یحکم علیہ بالوضع و انما قال ہذا حدیث لا یصح (الموضوعات لابن الجوزیؒ ج ۲ ص ۹۲)  
لے قال فیہ ابوہم صدوق وقال السخیؒ بن راہویہ کان رجل صدوق و ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال ابن ذر  
محول فلم یصیب (اللائی المصنوعۃ ج ۲ ص ۱۵ نقلًا عن المیزان)

لے بیہقیؒ ج ۲ ص ۱۴۷، ۱۴۸

لے سنن کبریٰ بیہقیؒ ج ۲ ص ۴۷، باب من جعل قبل صلوة المغرب رکعتین،



صلی اللہ علیہ وسلم وہم کذلک یصلون رکعتین قبل المغرب ولم یکن یلین الاذان  
والاقامة شیخ (قال مباحثہ فی القلۃ)

(۲) ابو داؤد میں روایت ہے، عن انس بن مالک قال صلیت الرکعتین قبل  
المغرب علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قلت لانس ادا کر رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم قال نعم وانا فلما یامرنا ولما ینہنا اس مجموعے رکعتین قبل  
المغرب کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی بناء پر متاخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام نے جواز  
کے قول کو ترجیح دی ہے، حضرت شاہ صاحب نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا  
کہ روایات کے ذریعہ رکعتین قبل المغرب کے تحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے لیکن ان کو مکروہ  
یا بدعت کہنے کا کوئی جواز نہیں،

بہر حال رکعتین قبل المغرب روایات کی رو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک فضل معلوم  
ہوتا ہے، جس کی دو وجہ ہیں، ایک تو یہ کہ احادیث میں تعجیل مغرب کی تاکید بڑی اہمیت  
کے ساتھ وارد ہوتی ہے، اور یہ رکعتیں اس کے منافی ہیں، دوسرے صحابہ کرام کی اکثریت  
یہ رکعتیں نہیں پڑھتی تھی، اور احادیث کا صحیح مفہوم تعامل صحابہ ہی سے ثابت ہوتا ہے،  
چونکہ صحابہ کرام نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے اس لئے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے  
البتہ کوئی بڑے تودہ بھی قابل ملامت نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ أَدْرَكَ رُكْعَةً مِّنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ يَغْرُبَ الشَّمْسُ

فقد أدرك الصبح، اس حدیث کا جزو ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نماز عصر کے  
دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہو جاتی ہے،

لہ ج ۱ ص ۸۲ باب الصلوۃ قبل المغرب، ۱۲

لہ شمس سعید بن المسیب عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت فقیہنا یصلیہا لیس سعد بن مالک  
وقول ابی سعید الجدری لم ادرك احدًا من الصحابة یصلیہا غیر سعد بن مالک کما فی المختصر فی برائع الفوائد ص ۱۱  
عن احمد ما فعلت الامرة فلما را الناس علیہ فزکته، المنتخب من معارف السنن ج ۲ ص ۱۴۵ و ۱۴۶،

(درتب عفی عنہ)

البتہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہو جائے گی، اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، جسزواوّل میں احداث، اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے، کہ ائمہ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور فجر میں بھی عدم فساد صلوٰۃ کا حکم لگاتے ہیں، جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، البتہ یحییٰ بن زکریا کے نزدیک اگر ارتفاع شمس تک مصلیٰ توقف کرے اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جاتی ہے،

ائمہ ثلاثہ اور جمہور حدیث و باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ارشاد ہے: **مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصُّبْحِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ وَمَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَغْرِبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصَرَ**، اس حدیث میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، حدیث باب حنفیہ کے بالکل خلاف ہے، مختلف مشائخ حنفیہ نے اس کا جواب دینے میں بڑا زور لگایا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی شافی جواب نہیں دیا جا سکا، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس حدیث کو مشکلات میں سے شمار کیا گیا ہے،

امام طحاویؒ احادیث النہی عن الصلوٰۃ في الاوقات المکروهہ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیث باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث اُن لوگوں کے حق میں ہے جن پر پہلے بار نماز فرض ہو رہی ہو، کالقبیٰ اذا بلغوا الکفر اذا سلموا، اسی طرح حالانہ جبکہ وہ پاک ہو جائے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پالیا جس میں ایک رکعت ادا کی جاسکے، تو اُن پر نماز فرض ہو گئی، اور اس کی قضاء واجب ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو نماز درست ہے، امام طحاویؒ کے نزدیک حدیث باب کی تہذیر یہی ہے: **مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصُّبْحِ وَقْتُ رَكْعَةٍ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ وَجِبَ صَلَوةُ الصُّبْحِ وَمَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ وَقْتُ رَكْعَةٍ قَبْلَ أَنْ تَغْرِبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ وَجِبَ صَلَوةُ الْعَصْرِ**،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس میں فجر اور عصر ہی کی کیا تخصیص ہے، یہ حکم تو باخوّل نمازوں میں یکساں ہے، اس کا جواب امام طحاویؒ یہ دیتے ہیں کہ فجر اور عصر کے اوقات کا خروج چونکہ سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے اس لئے خاص طور سے اُن کو ذکر کر دیا گیا، ورنہ حکم عام ہی ہے، لیکن امام طحاویؒ کی توجیہ ان روایات میں نہیں چل سکتی، جن میں یتّم صلوٰۃ

”قلیتہ صلوٰۃ“ یا ”فیصل الیہا اخری“ کی زیادتی وارد ہوئی ہے، یا جن کے الفاظ ایسے ہیں ”من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع فقد ادرك الصبح“ ان الفاظ کی کوئی توجیہ امام لحادیؒ کے قول پر ممکن نہیں،

ہر حال یہ تو امام لحادیؒ کا مسلک تھا، اور جو حضرات حنفیہ فجر اور عصر میں تفسیرین کے قائل ہیں ان کے مسلک پر حدیث باب کی توجیہ بہت دشوار ہے، عام طور سے حنفیہ کی طرف سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب ان احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے وقت نماز کی مخالفت وارد ہوئی ہے، ”و اذا انقضت ساعتها فاعطوا الساعۃ“ لہذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی درست ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت فجر میں کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ پورا وقت کامل ہے، لہذا جو آخر وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہوا لیکن طلوع شمس کی جیلواری کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوئی، اور وجوب کامل کی صورت میں اگر ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفید صلوٰۃ ہے، اس کے برخلاف وقت عصر میں اصفراء سے لے کر غروب تک کا وقت ناقص ہے، لہذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب ناقص ہوا، اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ اس نے جیسا وجوب ہوا اتنا ویسی ہی ادائیگی بھی کر دی لہذا اس کی نماز فاسد نہ ہوئی یہ وہ توجیہ جو عام طور سے مشایخ حنفیہ کی طرف سے پیش کی جاتی ہے، لیکن حقیقت یہ

ہو کہ اس توجیہ پر بیشمار اشکالات وارد ہوئے ہیں مثلاً ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ توجیہ حدیث باب (احادیث النبی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکرہۃ) کے درمیان معارض کے اثبات پر مبنی ہے، حالانکہ حقیقت کمزور میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ہاں صرف یہی ہے کہ نفی اور یہاں اثبات، اور تعارض نفی اور اثبات میں ہوتا ہے نہ کہ نفی اور اثبات میں بالفاظ دیگر اتحاد الہی کا موضوع جواز و عدم جواز اور حدیث باب کا موضوع فساد یا خصوص حنفیہ کے مسلک کو قطعاً معارض محقق نہیں ہوتا، کیونکہ حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ جو عن الافعال الشرعیۃ نہیں عنہ کی صحت کو مستلزم ہوتی ہے، ————— اس کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ نے افعال کو دو قسم پر مشتمل کیا ہے افعال خیر اور افعال حسیۃ افعال شرعیہ وہ افعال ہیں جن کی تعریف اور حقیقت و شرائط شرع کے آنے سے

ملہ دارقطنی (ج ۱ ص ۲۸۲) باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا و من غل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا

ملہ آخری بیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۱ ص ۳۴۹) باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا، والدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۲)

فی باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا و من غل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا ۱۲ مرتب

ملہ بیہقی (ج ۱ ص ۳۴۹) باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا ۱۲



پہلے معلوم نہ تھی، جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ اور معوم وغیرہ، دو سرے افعال مستحبہ، ان کی حقیقت کا معلوم ہونا شریعت پر موقوف تھا جیسے نفاذ وغیرہ ان افعال کے نتائج شرعی معتبر نہیں، یعنی اس میں بھی سے ممانعت اور عدم صحت دونوں کا ثبوت ہوتا ہے، بخلاف افعال شرعیہ کے کہ ان میں بھی کاتبہ صرف ممانعت ہے عدم صحت پر نہیں، جیسے حدیث میں ایام النحر میں روزے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک صوم یوم النحر ناجائز ہونے کے باوجود معتبر ہوتا ہے، یعنی اگر رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا، ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی، کیونکہ یہی اسی سے ہوتی ہے جو سہطاعت میں ہو اور نہ ہی جہی نہیں رہتی، بلکہ نفی بن جاتی ہے، بخلاف افعال حسیہ کے کہ ان کا وجود بغیر شرع ممکن ہے، لہذا اگر شرعاً ان افعال کے نتائج تسلیم نہ کوجائیں تو اس سے فعل کی نفی لازم نہیں آتی، اسی طرح طلوع و غروب کے وقت نماز سے بھی کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی، یہ بات حنفیہ کے اصول کے عین مطابق ہے، جب یہ بات متعین ہو گئی کہ احادیث انہی عدم جواز صلوٰۃ بردال ہیں اور حدیث باب صحت صلوٰۃ پر تو تعارض باقی نہ رہا، اور جب تعارض ہی نہ رہا تو بحیر رجوع الی القیاس باطل ہے،

یہ اشکال بہت قوی ہے اور علما متقدمین کی کتابوں میں اس کا کوئی حل نہیں ملتا، البتہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی قدس سرہ نے "بوار النواذر" میں اس اشکال کو حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکررۃ محض نہی نہیں ہے بلکہ نفی بھی ہے، کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت میں الفاظ اس طرح آئے ہیں: "لا صلوٰۃ بعد الفجر حتیٰ تبرز الشمس ولا صلوٰۃ بعد العصر حتیٰ تغرب الشمس" اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع و غروب کے وقت نہ صرف نماز ناجائز ہے بلکہ فاسد بھی ہے، اور حدیث باب میں اثبات ہے، لہذا تعارض متحقق ہو گیا، اور قیاس کی طرف رجوع درست ہوا،

اگرچہ حضرت کی یہ تحقیق دوسری تمام تحقیقات کے مقابلہ میں اقرب الی القبول ہے لیکن معاملہ اس کے باوجود حل ہوتا نظر نہیں آتا، ادلا اس لئے کہ لا صلوٰۃ کا صیغہ بکثرت نہی کے معنی لے گا فی احادیث مسلم (ج ۱ ص ۳۹۰) باب تحریم صوم یومی العیدین ۱۲ مرتب

کے نسائی ج ۱ ص ۶۶ راجع مکتبہ سلفیہ لاہور، کتاب اللوایق باب النہی عن الصلوٰۃ بعد العصر، عہ تبرز ای تطلع، ۱۲ مرتب

میں آتا ہے، کما فی قولہ علیہ السلام لا صلوة لظہار المسجد الا فی المسجین، وکما فی قولہ علیہ السلام لا صلوة لمن لم یقر بأفقاۃ الکتابؑ، اسی طرح مذکورہ حدیث میں بھی نفی ہی کے معنی میں ہو سکتی ہے، اور حدیث مذکور کی یہ تشریح دو وجہ سے بہتر ہے، ایک اس لئے کہ دوسری تمام روایات میں نہیں کا صیغہ ہے، اور ایک منفرد روایت کو روایات کثیرہ پر معمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے، دوم سکر اس لئے کہ نفی کے معنی مراد لینے سے تعارض متحقق ہوتا ہے، جس سے تساقط کی ضرورت نہ پڑتی ہے، اور نہ ہی کے معنی لینے سے تعارض رفع ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ معنی مراد لینا اولیٰ ہے، جس سے تعارض رفع ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ معنی مراد لے جائیں جس سے تعارض ثابت ہوتا ہو، اور پوری روایت ہی ساقط ہو جاتی ہو، جو کہ ابطال الشیء بنفسہ ہے۔ ثانیاً تعارض اگر مان بھی لیا جائے تو جو قیاس حنفیہ نے پیش کیا ہے خود اس میں وجوب اور اداء میں کمال اور قصور کے اعتبار سے فرق ہو جانے پر نماز کا فاسد ہونا محل نظر ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگرچہ وجوب اداء عین ادائیگی کے وقت ہوتا ہے، لیکن نفی وجوب باتفاق ابتداء وقت میں ہو جاتا ہے، لہذا نفی وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہونی چاہئے نہ عصر کی، دوم سکر اگر وجوب اداء ہی کا اعتبار ہو تب بھی ہمیں یہ اصول تسلیم نہیں کہ وجوب اداء اگر کامل وقت میں ہوا ہو اور ادائیگی ناقص وقت میں تو وہ مفید صلوة ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اصفر ارض سے ذرا پہلے وقت کامل میں نماز مشروع کرے اور اصفر ارض کے بعد وقت مکروہ میں ختم کرے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے، اس لئے کہ وجوب اداء وقت کامل میں ہوا اور ادائیگی وقت ناقص میں، جبکہ اس فساد صلوة کا کوئی قابل نہیں، بہر حال حنفیہ کے اس قیاس پر ان اعتراضات کا کوئی تسلی بخش جواب حشر کو نہیں ملا،

ایک دوسری توجیہ علامہ ابن الملک نے کی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث باب میں تفقہ ادرک المصح "سے مراد تفقہ ادرک ثواب المصباح" ہے، اور مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص طلوع سے

---

جلد دار طغی ج ۱ ص ۲۰ کتاب الصلوة باب الحث لجمار المسجد علی الصلوة فیہ الامن عذر،  
 سلم ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قراۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وان اذالم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلیمہا  
 قراۃ یسترلہ وغیرہ،

قبل ایک رکعت پڑھنے تو اس کو سبوح کی نماز کا ثواب مل جائے گا، اگرچہ اس کی نماز فاسد ہی ہو، اور اس پر قضاء لازم ہو، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح بخاری میں اس حدیث کے ساتھ.....  
فلیتم صلوٰۃ اور سنن بیہقی میں تفصل الیہا اخری کے الفاظ بھی آئے ہیں، ان الفاظ پر یہ توجیہ بھی منطبق نہیں ہو سکتی،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے اور وہ یہ کہ حدیث درحقیقت سبوح کے بارے میں ہے اور اس کا وہی مطلب ہو جو حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ ”مَنْ اَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ اَدْرَكَ الصَّلَاةَ“ کا ہے، یعنی اگر سبوح کو ایک رکعت بھی مل جائے تو اس کو جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر عصر اور فجر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ کہ ان دونوں نمازوں کی اہمیت کو بیان کرنا مقصود ہے، جیسا کہ حضرت ابن فضالہؒ کی حدیث میں روایت ہے، ”حافظ علی العصرین“، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ پر ایک اشکال یہ ہے کہ بیہقی نے سنن کبریٰ میں اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ بھی روایت کیا ہے، ”مَنْ اَدْرَكَ مِنَ الصَّبَاحِ رَكْعَةً قَبْلَ اَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَرَكْعَةً بَعْدَ مَا تَطْلُعُ فَقَدْ اَدْرَكَ الصَّبَاحَ“ اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطورِ شمس کے بعد ایک رکعت پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی،

۱۔ ج ۱ ص ۹۷ کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب مَنْ اَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ عَصْرِ قَبْلَ الْغُرُوبِ، عَنْ ابْنِ بَرٍ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا دَرَكَ أَحَدُكُمْ سَجْدَةً مِنْ صَلَاةِ عَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرِبَ الشَّمْسُ فَلْيَتِمَّ صَلَاةَهُ وَإِذَا دَرَكَ سَجْدَةً مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَلْيَتِمَّ صَلَاةَهُ“ مرتب ۱۲

۲۔ ج ۱ ص ۳۷۹ باب الدلیل علیٰ اَنْہَا لَا تَبْطُلُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ فِيهَا،

۳۔ بخاری ج ۱ ص ۸۲ کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب مَنْ اَدْرَكَ مِنْ الصَّلَاةِ رَكْعَةً، ۱۲

۴۔ ابوداؤد ج ۱ ص ۱۶۱ باب الحافظۃ علی الصلوات، یوری روایت اس طرح ہے، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فُعَالَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ يَأْمُرُنِي وَحَافِظُنِي عَلَى الصَّلَاةِ النَّحْسُ قَالَ قُلْتُ إِنَّ هَذِهِ سَاعَاتٌ لِي فِيهَا اشْغَالٌ فَرَمَوْنِي بِأَمْرٍ جَائِعٍ اِذَا نَاظِلْتُهُ اجْزَأَعَنِي فَقَالَ حَافِظُ عَلَى عَصْرِكَ وَكَانَتْ مِنْ اخْتِنَانِ قُلْتُ وَمَا الْعَصْرُ فَقَالَ صَلَاةٌ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلَاةٌ قَبْلَ غُرُوبِهَا، مرتب عن

۵۔ سنن کبریٰ بیہقی ج ۱ ص ۳۷۹، باب الدلیل علیٰ اَنْہَا لَا تَبْطُلُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ فِيهَا،

اس اعتراض کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک اور روایت کی معنوی تلخیص ہے، جس میں ارشاد ہے: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصلي ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس"۔  
یہ دونوں روایتیں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہیں، اور دونوں کا مادہ وقتاً قدر ہے، اس لئے یہ دونوں بظاہر ایک ہی حدیث ہیں، اور اس میں رکعت قبل الطلوع سے مراد صلوٰۃ مکتوبہ ہے، جو اس نے طلوع شمس سے پہلے پڑھی اور رکعت بعد ما تطلع سے مراد فجر کی سنتیں ہیں، جو وہ طلوع شمس کے بعد ادا کرے گا،

لیکن اس توجیہ پر ایک قوی اشکال یہ ہے کہ تنبیہ میں مکمل روایت اس طرح مروی ہو "من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس وثلاثاً بعد ما تغرب فقد أدرك العصر"، اس حدیث کے جزو ثانی میں ظاہر ہے کہ رکعت سے مراد سنتیں نہیں لی جاسکتیں لہذا اس حدیث کے جزو اوّل میں بھی رکعت سے سنت فجر مراد لینا مشکل ہے، خود صاحب معارف السنن نے حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ کو بہت مفصل اور موجبہ کر کے بیان کیا، لیکن آخر میں خود انھوں نے بھی یہ اعتراضات کیا ہے کہ شرح صدر اس پر بھی نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ان تمام توجیہات پر ایک مشترک اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤول کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہو سکتا ہے، اور اس معاملہ میں تفریق بین الفجر والعصر کے بارے میں حنفیہ کے پاس کوئی نص صریح نہیں، صرف قیاس ہے، اور وہ بھی مضبوط نہیں،

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے کوئی ایسی توجیہ اب تک احقر استادنا المحترم شیخ محمد تقی عثمانی دام افیاءہم کی نظر سے نہیں گزری جو کافی اور شافی ہو، اس لئے محدث کو توڑ موڑ کر حنفیہ کے مسلک پر فٹ کرنا کسی طرح مناسب نہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے بارے میں حنفیہ کی تمام تاویلات بارہ ہیں، اور حدیث میں کچھ مان کرنے کے بجائے کھل کر یہ کہنا چاہئے کہ اس بارے میں حنفیہ کے دلائل ہماری سمجھ میں نہیں

آئے، اور ان اوقات میں نماز پڑھنا جائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ادا ہو جائے گی، حضرت گنگوہیؒ کے علاوہ صاحب بحر الرائق اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ طلوع شمس سے فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اثناء صلوٰۃ میں طلوع شمس ہو جائے تو مصلیٰ کو اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک سورج بلند ہو پھر نماز پوری کرنی چاہئے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ؛

جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظهر والعصر، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کرنا جائز نہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عذر کی صورت میں جمع بین الصلوٰتین جائز ہے، پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مضر عذر ہے، اور امام احمد کے نزدیک مرض بھی عذر ہے، پھر سفر میں بھی امام شافعیؒ پوری مقدار سفر کو عذر قرار دیتے ہیں، جبکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین صرف اس وقت جائز ہوگی جب مسافر حالت سیر میں ہو، اور اگر کہیں ٹھہر گیا خواہ ایک ہی دن کے لئے تو وہاں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں، بلکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالت سیر بھی کافی نہیں، بلکہ جب کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تب جمع بین الصلوٰتین جائز ہوگی ورنہ نہیں،

پھر ان سب حضرات کے نزدیک جمع آفاقیم بھی جائز ہے، اور جمع تاخیر بھی، جمع تاخیر کے لئے ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز وقت گزرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو اور جمع تقدیم کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز تمام کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کر لی ہو، اس کے بغیر جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں،

لم یكأن یجمعن ہذا لیکون مؤدیاً لبعض الصلوة فی وقتہ، ولو افسد ہا كان مؤدیاً بجمع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة فی الوقت اولی من اداء الكل خارج الوقت، کذا ذکر السفنانی نقلًا عن المبسوط والله اعلم،  
ولمعات التتبع ج ۲، ص ۲۳۵ ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمع بن الصلوٰۃ میں حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے اس کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے ہلے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں، البتہ جمع ضروری جائز ہے، جسے جمع فعلیٰ بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں گی البتہ ایک ساتھ ہونے کی بنا پر صورت اسے جمع بین الصلوٰۃ میں کہہ دیا گیا ہے،

امام ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی اُن روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک کے موقع پر ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کے درمیان جمع کر لیا، اس مفہوم کی روایات تقریباً تمام صحاح میں موجود ہیں، نیز ابوداؤد وغیرہ میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت موجود ہے، جس سے جمع تقدیم کا جواز بھی معلوم ہوتا ہے،

جبکہ حنفیہ کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:-

① قوله تعالى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (سورة نساء، رقم الآية ۱۰۷)، وقوله تعالى قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (سورة ماعون، رقم الآية ۴، یا ۲۰)، وقوله تعالى حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ (سورة بقرہ، رقم الآية ۲۳۸) ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات معسر رہیں، اور ان کی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی پابندی عذاب ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالة ہیں، اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو،

طہ و ہو قول الحسن الخنجر (فتح الباری ج ۲ ص ۴۶۴) ۱۲

تک کہ کافی روایت مسلم عن ابن عباسؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الصلوٰۃ فی سفر سافرانی عشرۃ تبوک فجمع بین الظہر والعصر المغرب والعشاء (مسلم ج ۱، ص ۲۴۶ کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصر باب جواز

۲ جمع بین الصلوٰۃ فی السفر) مرتب علی حدیث

تک ج ۱ ص ۱۰۲ باب الجمع بین الصلوٰۃ ۱۲

(۲) بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے: قال ما رأيتُ النبي صلى الله عليه وسلم يصلُّ صلاةً تغير ميقاتها الا الصلوتين جمع بين المغرب والعشاء وصلّى استجواباً قبل ميقاتها (المقتاد)

(۳) اصحاب میں نے حضرت ابو قتادہؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة بان يؤخر صلاة الى وقت اخر<sup>لہ</sup>

(۴) اوقاتِ صلوٰۃ کی تحدید تو اتنے سے ثابت ہے اور اخبارِ آحاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے، ان دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مستدلّات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین الصلوتين کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں جمع حقیقی مراد نہیں، بلکہ جمع صوری مراد ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں؛

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: قال رأيتُ النبي صلى الله عليه وسلم اذا عجله السير في السفر يؤخر صلاة المغرب حتى يجتمع بينهما وبين العشاء قال سالم وكان عبد الله بن عمر يفعله اذا عجله السير يقيم المغرب فيصليهما مثلاً ثلاثاً ثم يسلم ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء الخ، اس میں صراحت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نمازِ مغرب کا رخ ہونے کے بعد کچھ دیر انتظار فرماتے تھے، اور اس کے بعد نمازِ عشاء پڑھتے تھے، اس انتظار کا کوئی اور محمل نہیں ہو سکتا، سوئے اس کے کہ وہ وقتِ عشاء کے دخول کا یقین چاہتے تھے، خود حافظ ابن حجرؒ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اس میں جمع صوری پُر دلیل ملتی ہے (فتح الباری ج ۲ ص ۲۶۵)

② اس سے زیادہ صریح روایت ابو داؤدؓ میں نافع عن عبد الله بن واقد کے طریق

لہ ج ۱ ص ۲۸ کتاب المناسک باب منی یصلی الفجر یجمع (ای ہمزہ لفظ) واخرجه مسلم ایضاً کتاب الحج باب

اتحاد زیادة اقلیس بصلوة الصبح يوم الغراب بالرواية والمبالغة فيه بعد تحقی طوع الفجر ج ۱ ص ۲۱۷۔

لہ لفظ الطحاوی باب الجمع بین الصلوتين ۱۲

لہ ج ۱ ص ۱۳۹، ابواب تقصیر الصلوٰۃ باب هل يؤذن او یقیم اذا جمع بین المغرب والعشاء ۱۲

لہ ج ۱ ص ۱۷۱، باب الجمع بین الصلوتين، ۱۲

سے مروی ہے "ان مؤذن ابن عمرؓ قال الصلوة قال میسریرؓ حتی اذا کان قبل غروب  
الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا عجل به امر منع مثل اثنی صنت، ام ابوداؤد نے نہ صرف  
اس پر سکوت کیا ہے بلکہ اس کا ایک مترادف بھی ساتھ ہی ذکر کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:—  
عبد اللہ بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذهاب الشفق نزل جمع بینہما،  
نیز امام دارقطنیؒ نے بھی اپنی سنن میں یہ روایت متعدد طرق سے نقل کی ہے اور سکوت کیا ہے،  
(۲) صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال صلیت مع النبی صلی اللہ  
علیہ وسلم ثمانیا جمیعا و مبعجا جمیعا، قلت یا ابا الشعثاء اظنہ اخر انظر  
وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال انا اظن ذلك" اس روایت میں  
حدیث کے دو راویوں کا نام حنفیہ کے عین مطابق ہے، یہ تمام روایات جمع صوری پر بالکل  
صریح ہیں،

(۳) ترمذی کی اہل روایت جو حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوع مروی ہے، "قال من جمع  
بین الصلوتین من غیر عد وفقد اتی بانما من ابواب الکبائر" اگرچہ سند ضعیف  
ہی، کیونکہ اس کا مدار حش بن قیسؓ پر ہے، جس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: وہو  
ضعیف عند اهل الحدیث حقه احمد وغیرہ، لیکن موطا امام محمدؒ کی ایک روایت ہے  
اس کی تائید ہوتی ہے: "قال محمد بن بلفظ عن عمرو بن الخطابؓ انه كتب فی الآفاق  
ینہا هم ان یجمعوا بین الصلوتین ویخبرهم ان الجمع بین الصلوتین فی وقت  
واحد کبیرۃ من الکبائر،

۱۔ ج ۱ ص ۳۹۳ کتاب الصلوة باب الجمع بین الصلوتین فی السفر ۱۲

۲۔ ج ۱ ص ۲۶۱ کتاب صلوة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بین الصلوتین فی السفر ۱۲

۳۔ دروہ الدارقطنیؒ الثانی سنن ج ۱ ص ۳۹۵ فی باب وصف الصلوة فی السفر والجمع بین الصلوتین من غیر

عذر وصف الصلوة فی السفینة وقال "نُشِئ هذا ابو علی الرضی متروک" (مرتب عنی عنہ)

۴۔ (قال محمد) أخرنا بذلك الثقات عن العلاء بن الحارث عن مجول موطا امام محمدؒ باب الجمع بین الصلوتین

فی السفر والمطر ص ۱۲۹ و ۱۳۰ (طبع نور محمد) مرتب عنی عنہ،



(۵) بعض صورتوں میں فائیں جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور ہیں مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب "قال جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم" ابن الظهير والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر" اس میں دو سکر ائمہ بھی جمع فعلیٰ مراد لینے پر مجبور ہیں، صرف امام احمدؒ نے اسے حالت مرض پر محمول فرمایا ہے، لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری آبادی اس وقت بیمار ہو گئی ہو، دوسرے جب حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس جمع سے آپ کا مقصد کیا ہے؟ تو انھوں نے صرف اتنا فرمایا: "ان لا تخرج امتہ" اگر اس کا سبب مرض ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ اسے ضرور بیان کر دیتے، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اعتراض کیا ہے کہ اس روایت میں جمع صوری ہی مراد لینا بہتر ہے، اور حقیقت بھی یہ ہے کہ حدیث باب کی توجیہ کا اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں اور جب اس روایت میں جمع صوری مراد لی جائے گی تو دوسری روایات کو بھی لا محالہ جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا،

(۶) اگر جمع سے مراد جمع صوری لی جائے تو تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت "ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة لغير ميقاتها" کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہی توجیہ رائج ہو گئی جس میں تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے (۷) علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں جمع صوری مراد ہونے پر ایک بہت لطیف وجہ بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں جمع بین الصلوٰتین کا ذکر آیا ہے وہاں جمع بین الظہر والعصر ہوا ہے یا بین المغرب والعشاء، ان کے علاوہ کسی بھی دو نمازوں میں نہ جمع ثابت ہے اور نہ کوئی اس کے جزا کا قائل ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی انہی دو نمازوں کے درمیان جمع کے قائل ہیں فجر اور ظہر یا عصر اور مغرب یا عشاء اور فجر کے درمیان جمع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور نہ ہی کسی روایت سے ثابت ہو، اب اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو اس تفریق کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ظہر و عصر کو جمع کرنا تو جائز ہو لیکن عصر اور مغرب کو جمع کرنا جائز نہ ہو،

البتہ اگر جمع صوری مراد لی جائے تو اس کی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہے، اور وہ یہ کہ فجر اور ظہر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ بیچ میں ایک طویل وقت مہل حاصل ہے، اور عصر و مغرب اور عشاء و فجر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ عصر اور عشاء کے آخری اوقات مکرر وہ ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس جمع بین الصلوٰتین پر عمل فرمایا ہے وہ جمع صوری تھی نہ جمع حقیقی، ورنہ وہ تمام نمازوں میں ہوتی،

ائمۃ ثلاثہ کی طرف سے جمع صوری مراد لینے پر کئی اعتراضات کئے جاتے ہیں،

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی بعض روایات ایسی ہیں جن میں جمع صوری مراد لینا ممکن نہیں، مثلاً حضرت انسؓ کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں :-  
ثُمَّ انْسَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا عَجَلَ عَلَيْهِ السَّفَرُ يُوْخِرُ الظُّهْرَ إِلَى أَوَّلِ وَقْتِ الْعَصْرِ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا وَيُوْخِرُ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَهُمَا وَيَبْدَأُ بِالنَّوَافِلِ  
یغیب الشفق

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک ”یُوْخِرُ الظُّهْرَ إِلَى أَوَّلِ وَقْتِ الْعَصْرِ“ کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایت معنی میں داخل نہیں، رہے ”حِينَ يَغِيْبُ الشَّفَقُ“ کے الفاظ تو ان کا مطلب یہ ہے کہ مغرب الے وقت پر طبعی جبکہ شفق غائب ہونے کے قریب تھی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابو داؤد میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک واقعہ اس طرح مروی ہے کہ ایک رجب انھیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہؓ کی حلاوت کی بنا پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو وہ انھوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی، اس تاخیر کے بیان میں ابو داؤد کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں؟ فسارحتی غاب الشفق فنزل فجمع بينهما،

۱ ج، ص ۲۴۵ کتاب صلوٰۃ المسافرين تمر باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، ۱۲

۱ ج، ۱ ابواب صلوٰۃ السفر باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۲

ثم أخبر بشدة مرضها وقرب موتها يدل عليه ما رواه النسائي قال سألنا سالم بن عبد الله عن الصلوٰۃ فی السفر فقلنا كان عبد الله صحيح بين شي من الصلوٰت فی السفر فقال لا إلا بجمع ثم اتبه فقال كانت عنده مائة فارسلت اليه اني فی آخر يوم من الدنيا واول يوم من الآخرة فركب وانا معه الحديث (بدل المجهود طبع سہا پور) ۲ ج، ۲۳۵ ص الجمع بین الصلوٰتین، ۱ مرتب عنی عنہ

ایک روایت میں "حتیٰ کان بعد غروب الشفق" ایک روایت میں "حتیٰ اذا کان بعد ما غاب الشفق" ایک روایت میں "حتیٰ اذا کاد یغیب الشفق" اور ایک روایت میں "حتیٰ اذا کاد ان یغیب الشفق" کے الفاظ آئے ہیں، اور مسلم کی روایت میں "بعد ان یغیب الشفق" کے الفاظ آئے ہیں، یہاں تطبیق کا بجز اس کے کوئی اور طریقہ نہیں کہ "حتیٰ اذا کاد یغیب الشفق" کو اصل سنار دے کر دوسری روایات کو اسی پر محمول کیا جائے، اور کہا جائے کہ راویوں نے روایت بالمعنی کی ہے، چونکہ اوقات قریب قریب تھے اس لئے کسی نے "قاب الشفق" کسی نے "کاد یغیب الشفق" کسی نے "قبل غیوبہ الشفق" کے الفاظ سے اس واقعہ کو بیان کر دیا، یہ توجہ و تطبیق اس لئے راجع ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں صحیحہ صریح روایات آپؓ کی ہیں، کہ انھوں نے مجمع صوری پر عمل سنرایا، مثلاً صحیح بخاری کی روایت میں "قلما یلبث حتی یتبدل العشاء" کے الفاظ اور ایرواد میں "حتیٰ اذا کان قبل غیوب الشفق" نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء کے الفاظ، نیز "حتیٰ اذا کاد یغیب الشفق" والی روایت کے لفظی الفاظ جو اس طرح ہیں "نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی اذا غاب الشفق فصلی العشاء" بھی اسی کی تائید کرتے ہیں، یہی توجہ حضرت انسؓ کی روایت میں بھی کی جاسکتی ہے کہ "حين یغیب الشفق" سے مراد یہ ہے کہ شفق غروب ہونے کے قریب تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی کسی صورت میں مراد نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ غیوب شمس ایک آتی چیز ہے، اور

۱۔ جامع الاصول ج ۵ ص ۱۳۷، رقم الحدیث ۲۰۳،

۲۔ دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۱ باب الحج بین الصلواتین فی السفر، رقم الحدیث ۵،

۳۔ دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۳ باب الحج بین الصلواتین فی السفر، رقم الحدیث ۱۷،

۴۔ دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۴ باب الحج بین الصلواتین فی السفر، رقم الحدیث ۲۱،

۵۔ ج ۱ ص ۲۲۵ کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصر باب جواز الحج بین الصلواتین فی السفر،

۶۔ ج ۱ ص ۱۳۹ ابواب تقصیر الصلوٰۃ باب بل یؤذن او یمیز اذا حج من المغرب والعشاء،

۷۔ ج ۱ ص ۱۷۱ باب الحج بین الصلواتین،

۸۔ نیز ایک دوسری روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس کے الفاظ اس طرح ہیں "حتیٰ اذا کان آخر الشفق نزل

فصلی المغرب ثم اقام العشاء وقد توارى الشفق فصلی بنا" (جامع الاصول ج ۵ ص ۱۱۶، رقم الحدیث ۲۰۳،

اس ایک آن میں دونوں نمازیں پڑھنا ممکن نہیں،

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع صوری کے اور جمع بین الصلوٰتین کا اطلاق ہی درست نہیں، کیونکہ اس میں ہر نماز اپنے وقت پر ادا کی جاتی ہے، لہذا جمع بین الصلوٰتین کی روایا کو اس پر معمول کرنا ایک دُور کی تاویل ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری پر جمع بین الصلوٰتین کا اطلاق خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مبارک سے ثابت ہے، کہ آپؐ نے حضرت حمزہ بنت محض سے فرمایا: **إِنَّ تَوْبَةَ عَلِيٍّ أَنْ تَوْخِظَ الظُّهْرَ وَتُعْبِلَ الْعَصَا ثُمَّ تَغْتَسِلَ حَتَّى تَطْهَرَ مِنْ وَتُصَلِّيَ الظُّهْرَ وَالْعَصَا جَمِيعًا ثُمَّ تَوَخَّجَ مِغْرَبَ الْمَغْرَبِ وَتُعْبِلَ الْعِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلَ وَتَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ** (۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع بین الصلوٰتین کا منشاء آسانی پیدا کرنا ہے، اور جمع صوری میں کوئی آسانی نہیں بلکہ مشکل ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین کا اہتمام ہر ایک سے نہیں ہو سکتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری میں بھی بہت آسانی ہے، کیونکہ مسافر کو اصل دشواری بار بار اترنے چڑھنے اور وضو کرنے میں ہوتی ہے، اور جمع صوری میں اس دشواری کا سد باب ہو جاتا ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع تاخیر کو تو جمع صوری پر معمول کیا جا سکتا ہے،

لیکن جمع تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر معمول کرنا ممکن نہیں،  
اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع تقدیم فرمانے کا ذکر صرف حضرت معاذ بن جبلؓ کی ایک روایت میں آیا ہے جو ابو برداءؓ میں مروی ہے، **أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ إِذَا ارْتَعَلَ قَبْلَ أَنْ تَزِيغَ الشَّمْسُ آخِرَ الظُّهْرِ حَتَّى يَجْمَعُهَا إِلَى الْعَصَا فَيُصَلِّيُهَا جَمِيعًا وَإِذَا ارْتَعَلَ بَعْدَ زَيْغِ الشَّمْسِ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصَا جَمِيعًا ثُمَّ سَارَ وَكَانَ إِذَا ارْتَعَلَ قَبْلَ الْمَغْرَبِ آخِرَ الْمَغْرَبِ حَتَّى يَصَلِّيَ هُمَا**

۱۔ جامع ترمذی، الباب الطہارة باب فی السجدة انہما جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد،

۲۔ ج ۱ ص ۶۲، کتاب الصلوٰۃ، باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۲،

۳۔ قولہ تزیغ اسی ان تمیل من وسط السار الی الغرب، مرتب،

مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلًا مع المغرب» اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف کی انتہا کو پہنچی ہوئی ہے، خود امام ابو داؤد اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: قال ابو داؤد: لم يرو هذا الحديث الا قتيبة وحده، وحی اشارۃ الى ضعف هذا الحديث، امام ترمذی نے ابواب اسفر کے تحت دوبارہ باب ماجاء فی الجمع بین الصلواتین قائم کیا ہے، اس باب کے تحت امام ترمذی نے بھی حضرت معاذ کی یہ روایت تحریر کی ہے اور آخر میں فرمایا وحديث معاذ حديث حسن غريب تفرد به قتيبة لا نعرف احدا رواه عن الليث غيبه، اور امام حاکم جن کا تاساہل مشہور ہے انہوں نے بھی اس حدیث کو ضعیف گردانا ہے، اور انہوں نے علوم الحدیث میں امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: "ان بعض الضعفاء لو خله على قتيبة" چنانچہ اس روایت کو دوسرے جتنے حفاظ روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں کرتے، اور کسی کی روایت میں بھی عسر کا ذکر نہیں، چنانچہ حضرت انس کی روایت ابو داؤد ہی میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ارتحل قبل ان تزيغ الشمس اخرا الظهر الى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما فان زاعت الشمس قبل ان يرتحل صلى الظهر ثم ركب صلى الله عليه وسلم، اس میں زوال شمس کے بعد صرف ظہر پڑھنے کا ذکر ہے، عسر کا کوئی ذکر نہیں، اسی وجہ سے امام ابو داؤد کا یہ قول مشہور ہے: "ليس في تقديم الوقت حديث قاسم كذا في المرقا لملا على قاري"،

البتہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بلب اذا ارتحل بعد ما زاعت الشمس صلى الظهر ثم ركب کے تحت معجم اسمعیل اور الراعیین حاکم کے حوالے سے جمع تقدیم کی تائید میں ایک روایت ذکر کر کے، اور لکھا ہے: لكن روى اسحق بن راهويه هذا الحديث عن شبابة قال كان اذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جيعا ثم ارتحل، اخرجه الاسماعيل، اس روایت پر خود اسمعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسحق بن راہویہ شباب سے روایت کر لے میں متقدم ہیں، اور جعفر الغریابی اسحق بن راہویہ سے روایت کرتے ہیں متقدم ہیں، لہذا اس میں دو تفرد پائے جاتے ہیں، لیکن حافظ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: "وليس ذلك بقادر فانهما

امامان حافظان وقد وقع نظيرها في الاربعين للحاكم،

لیکن یہ جواب اس لئے کافی ہے کہ خود امام اسماعیلی نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے، اور معلول کہتے ہیں اس روایت کو میں کہ جس کے رواۃ ظاہر نظر میں ثقات ہوتے ہیں، لیکن اس میں علتِ قادسہ پائی جا رہی ہوتی ہے، جسے ماہر محدثین ہی محسوس کرتے ہیں، اور بعض اوقات اس علت کی تشریح الفاظ پر کر کے ممکن نہیں ہوتی، لہذا اگر کسی حدیث کو معلول قرار دیا گیا ہو تو اس کے جواب میں محسن راویوں کی توثیق کافی نہیں ہوتی، نیز امام حاکمؒ جو اپنے تساہل میں اس قدر معروف ہیں انھوں نے بھی یہ روایت مستدرک حاکم میں ذکر نہیں کی، بلکہ اس کو اربعین میں ذکر کیا ہے، اس بناء پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جمع تقدیم کے بارے میں کوئی روایت صحت کے ساتھ ثابت نہیں، اس بارے میں عمدة القاری میں علامہ علیؒ کا کلام قابلِ مطالعہ ہے،

من جمیع بین الصلوٰتین من غیور عن راجح، اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے حش بن قیس کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن علامہ عثمانیؒ نے اعلاہ السنن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، چنانچہ انھوں نے حش بن قیس کی توثیق کے لئے امام حاکمؒ اور بعض دوسرے محدثین کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، لیکن حش بن قیس کے سالت

لہ ج ۳ ص ۲۰۰، ہ (طبع استنبول) فقال قلت فی ثبوت ہذہ الزیادۃ نظر الاتری ان الحاکم لم یوردہ فی مستدرک مع خبرتہ فی تساہلہ فی التصحیح والبخاری مع تتبعہ فی اشیاء علی الخفیۃ لم یذکر ہذہ الزیادۃ فان قلت لا طریق آخر رواہ الطبرانی فی الاوسط حدیثا محمد بن ابراہیم بن نصر بن منذر لا صہبانی حدیثا ہارون بن علی بن ابی جلال حدیثا یعقوب بن محمد الزہری حدیثا محمد بن سعدان حدیثا ابن عجلان عن عبد اللہ بن الفضل عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کان فی سفر فرغت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظهر والعصر جمعاً الخ وقال تفرغہ یعقوب بن محمد قلت قال حماد بن سعید یعقوب بن محمد لیس یسوی شیئاً وقال ابو زرعہ واما الحدیث الخ.....

البتہ علامہ بیہقیؒ جمع الزوائد ج ۲ ص ۱۶۰ میں باب الحج بین الصلوٰتین فی السفر کے تحت اس روایت کو معجم طرانی اوسط کے حوالے سے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ورجالہ موثقون، اس طرح آراء میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اس کے جواب میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ معلول پر جیسا کہ پہلا طریق معلول ہے، یا پھر یوں کہا جاسکے کہ علامہ بیہقیؒ کے مقابل میں امام احمدؒ، امام ابو زرعہ جیسے کبار محدثین کی آراء زیادہ قابلِ اعتماد ہیں،

(مرتب عنی عنہ)

کتب رجال میں دیکھنے کے بعد اراہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی روایات ضعیف ہیں البتہ اس حدیث کا سند میں بعض دوسری کتب میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے موقوف نامہ ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي بَدْءِ الْإِذَاَنِ ۶

ان ہذا لروایا حق، اس باب کی اصلاح سے یہ بات واضح ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ منورہ میں ہوئی، چنانچہ چھوٹی حدیثیں و مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے، البتہ حافظ ابی حنیفہ نے بلالی اور ابن مرددہ کے حوالے سے بعض روایات نقل کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اذان کی تعلیم مکہ مکرمہ میں ہو چکی تھی، اور جب آپؐ معراج پر شریف لے گئے تھے وہاں حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو اذان سکھائی تھی، اور آپؐ نے ملائکہ کو اذان دہنے ہوئے سنا تھا، لیکن اول تو یہ روایت سنداً ضعیف ہے، کما حقہ الحافظ، دوسرے اگر ان روایات کو صحیح مان بھی لیا جائے تو عمل عام تبسلی نے "روض الانف" میں یہ تطبیق دی ہے کہ لیلۃ الاسراء میں آپؐ کو اذان سرت سنائی گئی تھی اس کا سنہ نہیں دیا گیا تھا، اور جب حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے خواب کے ذریعہ اذان کی تعلیم دی گئی تو اس وقت آپؐ کو وہ کلمات یاد آگئے جو لیلۃ الاسراء میں ملائکہ سے سنے تھے چنانچہ آپؐ نے بلا تامل ارشاد فرمایا: "ان ہذا لروایا حق" پھر حال اذان کی ابتدا مدینہ منورہ میں ہوئی۔

پھر اختلاف ہی کہ ہجرت کے کوفے سال اذان سکھائی گئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تعلیم اذان کا واقعہ مکہ میں پیش آیا، جبکہ علامہ عینیؒ کا خیال ہے کہ مکہ میں توکل و جہۃ امام بخاریؒ کے منبع سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی، اس کے لئے انھوں نے آیت نسرانی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ" سے استدلال کیا ہے، کیونکہ جہ ہجرت فوراً بعد فرس ہو گیا تھا،

یہاں ایک مسئلہ یہ کہ بعض جاہل صوفیاء نے اس حدیث کو اولیاء کے خوابوں کے حجت ہونے پر بطور استدلال پیش کیا ہے، اس لئے کہ آپؐ نے فرمایا: "ان ہذا لروایا حق" لیکن یہ

۱۔ جیسا کہ اسی باب میں حنفیہ کے دلائل کے تحت موطا امام محمد باب الحج بن المسلمین فی السفر ص ۱۲۹ و ۱۳۰ کے حوالہ سے روایت پہلے ذکر کی جا چکی ہے، (مرتب عفی عنہ)

۲۔ انظر نتائج الاذان فتح الباری (ج ۲ ص ۶۲) کتاب ابواب الاذان، ۳۔ سورہ جمعہ، آیت ۹ مدنی،

۱۔ سند لانا بالکل باطل ہے، کیونکہ اذان کی مشروعیت ہمارے لئے خواب کی وجہ سے نہیں بلکہ آخرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تصدیق فرمانے اور ان کلمات کے تقریر فرمانے سے ہے کہ آپ نے بیداری کی حالت میں ان کلمات کا حکم دیا اور اس خواب کو سچا قرار دیا، چنانچہ اگر آپ اس خواب کی تصدیق نہ فرماتے اور اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم نہ دیتے تو اس پر عمل نہ کیا جانا، بہر حال آپ کے بعد چونکہ کسی خواب کی سچائی کا علم کسی یقینی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے خواب دین میں حجت نہیں، اور خود آپ نے بھی حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کی تصدیق اس لئے فرمادی کہ آپ کو لیلۃ الاسراء میں ملائکہ سے سنے ہوئے کلمات یاد آگئے،

بھراس پر اتفاق ہے کہ جب تک حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان نہیں سکھائی گئی اس وقت تک ان معروضات کلمات کے ساتھ اذان دینے کا طریقہ نہیں تھا، حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کے لئے کوئی وقت معتر کر لیا جاتا تھا اس پر جرح ہو جاتے تھے، بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے راتے راتے ”اولا یبعثون رجلاً ینادی بالصلوة“ یعنی کوئی منادی معتر کر دیا جائے، چنانچہ آپ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا ”یا بلال قم فناد بالصلوة“ اس میں نداء سے مراد اذان نہیں، بلکہ ”الصلوة جامعة“ کا کلیہ ہے جیسا کہ طبقات ابن سعد میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت نافع بن جبرؓ کی ایک روایت بھی اسی کو ثابت کرتی ہے، جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فصلیح باصحابہ الصلوۃ جامعة“ بہر حال بعد میں عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان سکھائی گئی، جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا،

فقہ مع بلال فانہ اذنی و امد صوتاً صاحب قاموس نے ”اذنی“ کے معنی احسن بتائے ہیں، اور بعض دوسرے اہل لغت نے اس کے معنی ”ارفع“ کے ساتھ بیان کئے ہیں،

۲۔ فتح الباری ج ۲ ص ۶۶ کتاب ابواب الاذان باب بدرا الاذان ۱۲

۳۔ قال ابن اسحق حدثنی قتیبہ بن مسلم عن نافع بن جبر و قال عبد الرزاق عن ابن جریج قال قال نافع بن جبر وغیرہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من السیلة التي اسرى به لم يرع الا جبرئیل نزل حين ذاعت الشمس لذلك سميت الاذی ای الصلوۃ النظر فامض فصح باصحاب الصلوۃ جامعة فاجتمعوا فصلی بہ جبرئیل و صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالناس و من ذکر الحدیث (فتح الباری ج ۲ ص ۴، کتاب مواقیات الصلوۃ)، مرتب عنی عنہ



میں بصورت میں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤذن کا حسن الصوت ہونا بہتر ہے، اور دوسری صورت میں رفیع الصوت ہونا بہتر معلوم ہوتا ہے،

فلما سمع عمر بن الخطاب من أبلال بالصلوة خرج إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو الفاظ اذان کی شریعت کا علم اس وقت ہوا جب حضرت بلالؓ نے اذان دی؛ لیکن ابو داؤد وغیرہ کی دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن زیدؓ اپنا خواب سنا ہے تھے اس وقت حضرت عمرؓ بذات خود وہاں موجود تھے، بلکہ ابو داؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: "قال وكان عمر بن الخطاب قد بدا له قبل ذلك فكتبه عشرين يوماً قال ثم أخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما منعك أن تخبرني فقال سبقني عبد الله بن زيد فاستحييت، ان مختلف روایات کی وجہ سے جو اُجھن پیدا ہوتی ہے اسے اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ نے یہ خواب حضرت عبد اللہ بن زیدؓ سے بھی بیس دن قبل رکھ لیا تھا، لیکن وہ اس خواب کو بھول گئے تھے، پھر جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے خواب سنا یا تو اس وقت انہیں اپنا خواب یاد آیا، لیکن وہ تقاضاً حیا، خاموش رہے کیونکہ حضرت عبداللہؓ سے سبق کر چکے تھے، (اور غالباً اپنے گھر تشریف لے گئے) بعد میں جب حضرت بلالؓ نے اذان دی تو اس وقت انہوں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا: یا رسول الله والذی بعثك بالحق لقد رأيت مثل الذی قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فله الحمد فذلك أثبت، کن فی رواية البیہ، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو سکتی ہے،

۱۔ فجار من الانصار فقال يا رسول الله اني لما رجعت لبارأيت من اہتمامك رأيت رجلاً كان عليه ثوبين اخضرين فقام على السجدة فاذن ثم تعدل عنده ثم قام فقال مثلها الا انه يقول قرا مت الصلاة ولولا ان يقول الناس قال ابن المشي (ای فی روایت) ان تقولوا ای ولولا ان تقولوا، نقلت انی کنت یقطانا غیر نام فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ابن المشی لقد راک اللہ خیرا ولم یقل عرو وقد قرأ فی لیل فلو ان قال فقال عمر انی قد رأيت مثل الذی رأی ولكن لما سبقت، تحييت، (ابوداؤد، ج ۱، ص ۴، باب کیف الاذان) (طبع ولی محمد اینڈ سنز) ۱۲ مرتب عن

۱۵ ج ۱، ص ۱، باب برأ الاذان، ۱۳

پھر معجم اوسط طرانی کی ایک روایت میں مروی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کو بھی خواب میں اذان سکھائی گئی تھی بلکہ امام غزالیؒ کی "الوسیطہ" میں دس سے زائد صحابہ کے بارے میں یہی بیان ہوا ہے، لیکن ابن صلاح اور امام نوویؒ نے اس کی تردید کی ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيحِ فِي الْاَذَانِ

فوصفت الاذان بالتزجیع، ترجیح کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دوسرے سے اولیت دینا ہے کہنے کے بعد دوبارہ دوسرے سے بلند آواز سے کہنا، امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجیح افضل پر اس لئے ان کے نزدیک اذان انیس کلمات پر مشتمل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ کلمات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ترجیح کے وہ بھی قائل ہیں، البتہ ان کے نزدیک ابتداء اذان میں تکبیر صرف دوسرے سے، حنا بلہ اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ ہیں جس میں ترجیح نہیں ہے، اور اذان کے شروع میں تکبیر چار مرتبہ ہے، لیکن یہ اختلاف محض اولیت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجیح جائز ہے، اور امام سرخسیؒ اور بعض دوسرے فقہاء حنفیہ نے ترجیح کو جو کمرہ لکھا ہے اس سے مراد خلافت اولیٰ ہے، اور لفظ مکروہ بعض اوقات خلافت اولیٰ کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتا ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ صریحاً عاشوراء کو تنہا رکھنا بعض فقہاء نے مکروہ کہا ہے، لیکن اس سے مراد خلافت اولیٰ ہے،

امام مالکؒ تکبیر کے دوسرے مرتبہ ہونے پر حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اگلے باب میں مذکور ہے، "أمر بلال أن يشفع الاذان ويوتر الإقامة" شفع کے معنی ایک کلمہ کو دوسرے سے کہنا ہے، اور تکبیر بھی اس میں داخل ہے، نیز اگلے سے پیوستہ باب دہا ب ما جاء في أن الإقامة مثني مثني، میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے، "قال كان اذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعاً شفعاً في الاذان والإقامة"

لیکن جہوں اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ ہے، چنانچہ حضرت ابو محمد درہ، حضرت بلالؓ، حضرت عبداللہ بن زیدؓ اور حضرت سعد العتظریؓ کی ذان جن روایات میں حرف آخر فامر دی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے، یہ روایات ابو داؤد

و اس ماجہ وغیرہ میں موجود ہیں، لہذا شیخ اذان کا مطلب شہادتین اور حیثیتین میں شفع کرنا ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دومرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لئے دو تکبیروں کو ایک اور چار تکبیروں کو شفع قرار دیا گیا ہو یا اس بات کی طعن اشارہ مقصود ہے کہ چار تکبیرات کو ایک سانس میں ادا کیا جائے،

مالکیہ اور شافعیہ ترجیح کے ثبوت میں حضرت ابو محمد رحمہ اللہ کی حدیث باب پیش کرتے ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقعہ وألقى علیہ الاذان حرقاً حرقاً قال ابراہیم مثل اذاننا قال بشر فقلت له اعد علی فوصف الاذان بالترجیع" نیز اسی باب میں حضرت ابو محمد رحمہ اللہ کی دوسری روایت بھی ترجیح کو ثابت کرتی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة"

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زید کی روایت سے ہے کہ ان کو خواب میں جو اذان سکھلائی گئی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی، اسی طرح حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترجیع اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سوید بن غفلہؓ فرماتے ہیں: سمعت بلالاً یؤذن مثنی و یقیم مثنی، اور حضرت سوید بن غفلہؓ حنفیہ میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یہ ٹھیک اس دن مدینہ طیبہ پہنچے ہیں، جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد مبارک دفن کیا گیا، لہذا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے حضرت بلالؓ کی اذان آپؐ کی وفات کے بعد سنی، لہذا جو حضرت بلالؓ کہتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کی اذان میں حضرت ابو محمد رحمہ اللہ کے واقعہ کے بعد تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس روایت سے ان کی تردید ہو جاتی ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذی میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے، قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامة"

لہ کما فی روایۃ ابی داؤد، ج ۱ ص ۲۷۱، کتاب الصلوۃ باب کیف الاذان، (ملح دل محمد ایند ستر کراچی)

لہ شرح معانی الآثار، ج ۱ کتاب الصلوۃ باب الاقامة کیف ہی، ۱۲

لہ لفظ للترمذی ج ۱ باب ماجاء فی ان الاقامة مثنی مثنی،

لہ قال ابن الجوزی فی تحقیق حدیث عبداللہ بن زیدؓ ہواصل فی التآذین و لیس فیہ ترجیع ذلک علی ان الترجیع غیر مستنون  
(حواشی آثار ابن النعمانی ص ۵۵، باب ماجاء فی عدم الترجیع) مرتب علی عنہ

برسختی دلیل نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: قال كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مثنى مثنى الخ

جہاں تک ابو عذرہؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دلیلہ کہ اولاً ما رواہ تعلیم افظتہ ترجیعاً الخ یعنی معمرؓ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا، ابو عذرہؓ کبھی یہ اذان کا جسز سہے، لیکن صاحب ہدایہ کی یہ توجیہ حضرت ابو عذرہؓ کی فہم سے بڑگمانی پر مبنی ہے، جو مناسب نہیں، اس کے علاوہ ابو داؤدؓ کی روایت میں ثم ارحم فمق من صوتك اشهد ان لا اله الا الله الخ کے الفاظ اس کی تردید کر رہے ہیں، بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ بطرانی نے معجم الاوسط میں حضرت ابو عذرہؓ کی اذان بفرجیح کے روایت کی ہے، لیکن یہ جواب بھی شافی نہیں، اس لئے کہ بطرانی وغیرہ کی روایت ان روایات کثیرہ کا معارضہ نہیں کر سکتی جو ترجیح کے ساتھ مروی ہیں،

ایک جواب علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے ”المغنی“ میں دیا ہے، جس کا ماحول یہ ہے کہ حضرت ابو عذرہؓ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے، طائفہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی واپسی کے موقع پر ان کی بستی کے قریب مسلمانوں کا پڑاؤ ہوا، وہاں مسلمانوں نے اذان دی تو حضرت ابو عذرہؓ اور ان کے ساتھیوں نے استہزاء اذان کی نقل اتارنی شروع کر دی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بلوایا اور پوچھا، کہ تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ حضرت ابو عذرہؓ کی تھی، آپ نے حضرت ابو عذرہؓ کو بلند اور خوش آواز پایا تو ان کے سر پر ہاتھ پیرا تو ان کے دل میں ایساں گھر کر گیا، اس موقع پر آپ نے ان کو مشرف باسلام کرنے کے بعد اذان بھی سکھائی، لہذا پہلی شہادتین کا مقصد ان کو مسلمان کرنا تھا اور دوسری مرتبہ شہادتین تعلیم اذان کے طور پر تھی، پھر جب آپ نے ان کو مکہ معظمہ میں مؤذن مقرر

لہ لفظ للنسائی، ج ۱ کتاب الاذان، برؤ الاذان و اخرہ ابو داؤد، ج ۱ ص ۶۹ باب فی الاقامۃ ۱۲

لکھ ہدایہ، ج ۱ باب الاذان ۱۲ لکھ (ج ۱ ص ۷۳) باب کیعد الاذان ۱۲

لکھ مکذکر الشیخ البیہقی فی معارف السنن، ج ۲ ص ۸۱ باب ماجاء فی الترجیح فی... الاذان فی تحقیق وجہ

الترجیح فی اذان ابی محمدؒ ۱۲ مرتب

۵۵ وکنز تک عبد الرزاق فی مصنفہ ج ۲ ص ۵۸۸ من طریق ابی جریج فی عثمان مولاہم عن ابیہ شیخ مولی ابی محمدؒ

وام عبد الملک بن ابی محمدؒ ۱۲



دیو شوالا قامتہ، ائمہ ثلاثہ اسی روایت کی بناء پر ایثار اقامت کے قائل ہیں، پھر ان کے درمیان تھوڑا سا اختلاف یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقامت گیارہ کلمات پر مشتمل ہے، جس میں شہادتین اور جعلتین صرت ایک بار ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک اقامت میں کل دس کلمات ہیں، کیونکہ وہ اقامت کو بھی ایک ہی مرتبہ کہنے کے قائل ہیں، بہر حال ان سب کا ایثار پر استدلال روایتِ باب سے ہے، جس میں ایثار اقامت کی تصریح کی گئی ہے، البتہ شوافع

بہر حال اس روایت اور دوسری روایات کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ حضرت بلالؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو طریقوں سے اذان کی تعلیم دی تھی، البتہ انھوں نے عدم ترجیح کو اپنا معمول بنایا اور سفر و حضر میں دن رات میں پانچ مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بغیر ترجیح کے اذان دیتے رہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تک ان کا یہی معمول رہا، جیسا کہ حضرت سید بن غفلہؓ کی روایت کے معلوم ہوا، البتہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ترجیح ناجائز ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ مروج ہے، ۱۲، مرتب عنی عنہ

۱۷ امام شافعیؒ کے نزدیک کلمات اقامت اس طرح ہیں، اللہ اکبر اللہ اکبر، الشہدان لا الہ الا اللہ، الشہدان محمد رسول اللہ، حتی علی الصلوٰۃ، حتی علی الفلاح، قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ، اللہ اکبر اللہ اکبر، لا الہ الا اللہ، کتاب الام للامام الشافعیؒ ج ۱ ص ۱۷۷ (طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ مصر) باب حکایۃ الاذان، مرتب عنی عنہ

وخطبہ "قد قامت الصلوة" کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں "عن انس قال أمرنا أن نسمع  
الاذان ويوتر الإقامة، زاد يحيى في حديثه عن ابن مليّة حدثت به يوب  
فقال ألا الإقامة، یہ حدیث، ایکٹ کے خلاف بہت ہے،

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت کل سترہ ہیں، اور شہادتین، جعلتین اور اقامت تینوں دو  
بار اور شروع میں بحیرہ جہر مرتبہ کہی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ کلمات میں صرف دو مرتبہ قد قامت  
الصلوة کا اضافہ جعلتین کے بعد کیا جائے گا،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

① حضرت عبداللہ بن زید کی روایت جو لگے باب (باب ماجاء فی ان الإقامة مثنی  
مثنی) میں آ رہی ہے، "قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعافی  
الاذان والإقامة،

اس کے جواب میں شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے، کیونکہ عبدالرحمن ابن ابی لیل کا سنا  
حضرت عبداللہ بن زید سے نہیں، چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں "وعبدالرحمن بن ابی لیلی  
لم یسمع من عبد اللہ بن زید" امام ترمذی کا مقصد بھی اس جملہ سے تشفیغ اقامت کے  
باب میں حضرت عبداللہ بن زید کی مذکورہ روایت کو مستنداً مخرج کرنا ہے،  
حنفیہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو عبدالرحمن بن ابی لیل حضرت عمرؓ کی شہادت

۱۔ مسلم ج ۱ ص ۱۶۲ باب الامر بشفع الاذان وایثار الإقامة الاکلہ الإقامة فاہنامشاۃ ۱۲  
۲۔ وعن ابن عمر قال اثنان کان الاذان علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین الإقامة مرة غیراً یقول قد  
قامت الصلوة قد قامت الصلوة رواہ احمد والوادد والنسائی واسنادہ صحیح آثار السنن، ص ۱۰۵ باب فی افراد  
الإقامة) وہذا ایضاً حجة علی مالک، البتہ چونکہ یہ روایت اپنے ظاہر کے اعتبار سے خود احسان کے بھی خلاف معلوم  
ہوتی ہے اس لئے علامہ بیہقی التعلیق الحسن علی آثار السنن (المطبع علی حاشی آثار السنن) میں اس کا جواب  
دیتے ہوئے فرماتے ہیں "قلت وقد سب بعضہم الی نسخ افراد الإقامة لان بلا لکان بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقیم مثنی  
کما یجوز وتاویل بعضہم علی الفصل بین کلین فی الاذان والجمع بینہما فی الإقامة وحل بعضہم علی الإیثار والتخیر فی شارة  
یشی الإقامة ومن شارة افرادہا، واللہ اعلم (مرتب حق عنہ

سے آٹھ سال پہلے پیدا ہو چکے، اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں ہوئی، لہذا حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات کے وقت عبدالرحمن بن ابی لیلٰی کی عمر کم از کم سات آٹھ سال ہوگی اور یہ عمر محفل روایت کے لئے کافی ہے، کما تقرری اصول الحدیث، چنانچہ علامہ ابن عبد البرؒ نے "الاستیعاب" میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے شاگردوں کی فہرست میں عبدالرحمن بن ابی لیلٰی کا نام بھی شمار کیا ہے، نیز حافظ جمال الدین زلیعیؒ نے نصب الرایہ میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ جب دوسرے طریق میں یہ ثابت ہو گیا کہ عبدالرحمن بن ابی لیلٰی نے کسی دوسرے صحابی کے واسطے سے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی یہ روایت سنی تھی تو پھر یہ اعتراض باقی نہیں رہتا، کیونکہ صحابی کی جہالت مضر نہیں ہوتی، اس کی تائید اس بات سے ہو جاتی ہے کہ امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ ایک روایت اس طرح تخریج کی ہے: "عن عبد الرحمن بن ابی لیلٰی قال اخبرني اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ان عبد الله بن زيد الانصاري رأى في المنام الاذان فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال علمه بلا الاذان مثنى مثنى واقام مثنى مثنى وقعد قعدة عظه اذى اكره العرس والمجال به واسطه درست نہ ہو تو بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، اور مرسل جہور کے نزدیک حجت ہے،

② طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ کی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان کے ساتھ اقامت بھی سکھائی گئی تھی، اور وہ بھی اذان کی طرح تشفیج پر مشتمل تھی، اس سلسلہ میں سب سے زیادہ مزید اور صحیح روایت مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے: حدثنا ابو عبد الرحمن بن بقی بن مغفل قال نا ابو بکر بن ابی شیبہ قال نا وکیع قال نا الاعمش عن عمرو بن مرقه عن عبد الرحمن بن ابی لیلٰی قال نا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عبد الله بن زيد الانصاري جاء الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله رأيت في المنام كأن رجلاً قاما وعليه بردان اخضران على حدة

لہ شرح معانی الآثار، ج ۱، کتاب الصلوٰۃ باب الاقامۃ کیفیت ہی، ۱۲

لہ حوالہ بالا، ۳

لہ ج ۱ ص ۱۳۶ (مطبوعہ مکتبہ سلفیہ ملتان) ماجار فی الاذان والاقامۃ کیفیت ہو، ۱۲



حاشط فاذن مثنی واقام مثنی وقد قعدة قال فسمع ذلك بلال فقال فاذن مثنی  
مثنی واقام مثنی مثنی وقد قعدة "سافظ زلیعی" یہ روایت نصب الراية بن نقل کر کے  
فرماتے ہیں کہ علامہ تقی الدین بن مقیم العید نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ ابن حزم  
نے لکھا ہے کہ "هذا الاسناد في غاية الصحة" علامہ ابن الجوزی نے اس حدیث کی صحت کو بھی  
اتحییق میں ترک ترجیح اور تشفیغ اقامت کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے، بہر حال یہ روایت باب اذان  
واقامت میں حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے،

③ حضرت سید بن غفلہ کی روایت بحوالہ طحاویؒ پچھلے باب میں گذر چکی ہے، سمعت بلالا  
یؤذن مثنی ویقیم مثنی "۔

④ طحاویؒ میں حضرت ابو حذوہؓ کی روایت ہے، "علمنی رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم الاقامة سبع عشرة كلمة" اس مضموم کی روایت ترمذی کے پچھلے باب میں  
بھی گذر چکی ہے،

⑤ سنن دارقطنیؒ میں حضرت ابو حنیفہؒ کی روایت ہے، "ان بلالا كان يؤذن للنبی  
صلی اللہ علیہ وسلم مثنی مثنی ویقیم مثنی مثنی"۔

⑥ مصنف عبد الرزاقؒ میں خود حضرت بلالؓ کی روایت ہے، "عبد الرزاق عن النضر  
عن ابی معشر عن ابراهیم عن الاسود عن بلال قال کان اذانه واقامته مرتین  
مرتین" حافظ مار دینی (علامہ الدین بن الترمذی صاحب الجوزی علی البیہقی) نے فرمایا  
"هذا اسند جید"۔

یہ وہ روایات جو اتار اقامت کو بیان کرتی ہیں، اور شوافع و مالکیہ کا مستدل ہیں ان کا

۱۵ ج کتاب الصلوة باب الاقامة کیف ہی، ۱۲

۱۵ حوالہ بالا، ۱۱

۱۵ ج ۱ ص ۲۴۲ باب ذکر الاقامہ واختلاف الروایات فیہا، ۱۲

۱۵ ج ۲ ص ۴۶۳،

۱۵ واخرج الطبرانی فی مسند الشامیہ..... عن حماد بن ابی امیہ عن بلال، والدارقطنی عن ابی حنیفہ عن بلال

بإثرہ وحاشیہ مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۴۶۳،

جواب حنفیہ کی طرف سے عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ ایسا تو سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے، چنانچہ خود امام شافعیؒ نے اللہ عزوجل میں ایسا تو کو اسی معنی پر محمول کیا ہے، یہ جواب اہل بیتان بخش ہو سکتا تھا، مگر جن روایات میں ”الا لا قامة“ کہہ کر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی روشنی میں یہ جواب کمزور ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس تاویل کو خلاف متبادر قرار دینے ہوئے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیغ اور ایسا تو دونوں ثابت ہیں، اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ اور کلام نہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے؟

حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جواز ان واقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیغ ثابت ہے، کما مر، دوسرے حضرت بلالؓ کا آخری عمل فیض اقامت تھا، چنانچہ حضرت سید ابن غفلہؒ کی مذکور روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت بلالؓ کی اقامت میں تعارض واقع ہونے کے بعد جب ہم نے حضرت ابو محمدؒ کی اقامت کو دیکھا تو وہ سترہ کلمات پر مشتمل تھی، جیسا کہ پچھلے باب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور حضرت ابو محمدؒ سے جو روایت افراد اقامت کے سلسلہ میں مری ہے، وہ ضعیف ہے، کما حقہ العلامة العثمانی فی فتم الملہم، ایسا معلوم ہوتا ہو کہ حضرت بلالؓ ابتداء میں ایسا ہر عمل پیرا تھے، بعد میں تشفیغ پر عمل کرنے لگے، اس کا ایک قرینہ تو حضرت سید بن غفلہؒ کی مذکور روایت ہے، دوسرا حضرت ابو محمدؒ کی روایت ہے، کیونکہ وہ سلسلہ میں اسلام لائے ہیں، اس لئے ظاہر یہ ہو کہ حضرت بلالؓ کا آخری عمل قابل ترجیح ہے، اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں، بلکہ محض راجح اور مرجوح کا ہے، واللہ اعلم وعلیہ السلام

ملہ مسلم ج ۱ ص ۱۶۴ باب الامر بشفع الاذان وایسا لا قامة الا کلمة اللقائمة فانہا مشناة ۱۴  
لکہ اس لئے کہ حدیث باب میں ”أمر بلال ان یشفع الاذان ولو تر الاقامة“ کے الفاظ ہیں، دوسری طرف طحاوی میں حضرت سید بن غفلہؒ کی روایت ہو ”سمعت بلالاً یؤذن مثنیً ویقیم مثنیً“ اس طرح بظاہر دونوں میں تعارض پیدا ہو گیا، ۱۴ مرتب علی حدیث

## بَاب مَا جَاءَ فِي التَّرْسِلِ فِي الْإِذَانِ

یابلال اذا اذنت فتوسل فی اذانک ترسل کے معنی میں اہلن ان کے ساتھ کوئی کام کرتا، اور اذان میں ترسل سے مراد کلمات اذان پر وقت کرنا ہے،

واذا اقامت فاحذر الخدر کے معنی جلدی کرنے کے ہیں، اور حدیث اقامت سے مراد کلمات اقامت کو ایک ساتھ روانی سے ادا کرنا، اور یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ اذان میں ترسل اور اقامت میں حدیث سنوئے:

قال ابو عیسیٰ حدیث جابر بن عبد اللہ لا تغرفہ الا من هذا الوجه، مقصد یہ کہ اس حدیث کا مد اور عبد اللہ بن عمر پر ہے، کسی اور راوی نے اسے روایت نہیں کیا، لیکن یہ کہنا امام ترمذی کے اپنے علم کے مطابق ہے، ورنہ حاکم اور ابن عدی وغیرہ نے اسے بعض دوسرے راویوں سے بھی روایت کیا ہے، اور یہ مضمون بعض دوسری کتب حدیث میں دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے، اگرچہ اس باب میں یہ تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، لیکن درود سے ان کو قبول کر لیا گیا کہ ایک نو تعدد طرق کی بنا پر دوسرے مؤیداً بالتعامل الاجماعی ہونے کی بنا پر،

## بَاب مَا جَاءَ فِي إِدْخَالِ الإِصْبَعِ الْإِذْنَ عِنْدَ الْإِذَانِ

رأيت بلا لا يؤذن وید در یہ واقعہ حجۃ الودع سے واپسی کا ہے، جب آپ نے محصب میں نبیام فرمایا، یہاں حضرت بلالؓ نے چونکہ قبۃ میں اذان دی تھی اس لئے گھومنا پڑا، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر منارہ وغیرہ میں اذان دی جائے تو گھومنا چاہیے، چنانچہ حنفی متون میں لکھا ہے: "ويستد يرفي صومعته"

لہ قال العلامة البنوری ورواہ الحاکم من طریق عمر بن فاوہ الاسودی عن یحییٰ بن سلم وہو طریق آخر لم یقف علیہ الترمذی ولذا قال لا تغرفہ الا من هذا الوجه کمال لیر ذہ الحاکم من طریق الترمذی وعمر بن فاوہ متروک واخر جہ ابن عدی عن یحییٰ بن سلم بہ وقال فیہ "فاخذم"..... وروی الدارقطنی من حدیث سہید بن غفلة عن علی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یاخذ من ان ترسل الاذان وخذت الاقامۃ و فیہ عمر بن شمر وہو متروک الخ (معارج السنن ج ۱ ص ۱۹۶ و ۱۹۷) باب ما جاء فی الترسل فی الاذان، مرتبہ عنہ

وینعم فاه ههنا وههنا واصبعاه فی اذنیه ، یعنی مخرج وجھہ من نوافذ  
 القبة واصبعاه فی اذنیه ، اذان دینے وقت کانوں میں انگلیاں ڈالنے کے استحباب کی  
 علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس سے آواز بلند ہوتی ہے  
 بعض علماء نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ آواز کا دار دردار سانس پر ہے ، اور کانوں کو بند کر لینے  
 سے سانس کا ایک منفذ بند ہو جاتا ہے ، اور تمام سانس منہ میں مرکوز ہو جاتا ہے ، اس سے  
 آواز بڑھ جاتی ہے ، لیکن یہ بات قدیم طبی تحقیق کے مطابق ہے ، جدید طبی تحقیق کے مطابق  
 کانوں سے سانس کے منفذ کا کوئی تعلق نہیں ، لہذا رفع صوت کی یہ توجیہ محل نظر ہو ، واللہ اعلم  
 وحلیہ حلة حمراء ، حقیقہ کے نزدیک اس سے  
 مراد حلة مخططة ہے ، کیونکہ مکمل احمر مکروہ ہے ۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّوْبِ فِي الْفَجْرِ

عن بلال قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تتوبن في شيء من  
 الصلوات الا في صلاة الفجر ، توبہ کے لغوی معنی اعلام بعد الاعلام کے ہیں ، اور شرعاً  
 اس کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے ، ایک جملعتین کے بعد الصلوۃ خیر من التوم کہنا یہ  
 توبہ فجر کے ساتھ مخصوص ہے ، اور بقیہ نمازوں میں ناجائز ہے ، اور حدیث باب میں توبہ  
 سے بھی مراد ہے ، توبہ کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ اذان و اقامت کے درمیان ”الصلوة  
 جامعة“ جتنی بھی ”یا اسی قسم کا کوئی اور بسملہ استہماں کرنا ، اس معنی کے لحاظ سے توبہ  
 کو اکثر علماء نے بدعت اور مکروہ کہا ہے ، اس لئے کہ توبہ عہد رسالت میں ثابت نہیں البتہ  
 امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ متغلبین بالعلم کے لئے اس بات کو پسند کرتے تھے کہ اذان  
 سے کچھ پہلے ان کو یاد رہانی کرنا ، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً اس قسم کی یاد رہانی

لہ حدیث ہشام بن عمار ثنا عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد بن زید بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیثی ابنی  
 عن ابیہ عن جبرہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بلالاً ان يجعل اصبعی فی اذنیہ وقال اللہ ارفع لصوتک ،  
 سنن ابن ماجہ (طبع نور محمد) ص ۵۲ ابواب الاذان والسنۃ فیہا ، باب السنۃ فی الاذان ،  
 مرتب عنی منہ



محول کرنے کے لئے کافی ہے، جبکہ خود حدیث باب بھی ضعیف ہو، چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: قال ابو عیسیٰ حدیث زیاد انما لفه من حدیث الافریق والافریق هو ضعیف عند اهل الحدیث۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِذَانِ بِغَيْرِ وُضُوْعٍ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤذن الا متوضئاً، اما شافعی کا مسلک اس کے مطابق ہے اور ان کے نزدیک اذان و اقامت دونوں کے لئے وضو شرط ہے، حنفیہ اور مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، اقامت کے لئے ضروری ہے، لیکن صاحبِ براینے حنفیہ کا مسلک شافعیہ کے مطابق بیان کیا ہے، اور اکثر علماء نے اس کو اختیار کیا ہے، اس قول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ جو لوگ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں سمجھتے وہ حدیث باب کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں، لیکن دلائل کی رو سے پہلا مسلک ہی راجح ہے، کیونکہ نہی کی حقیقت تحریم ہے، اور تنزیہ پر محمول کرنے کے لئے کوئی مستند دلیل موجود نہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ أَحَقُّ بِالْإِقَامَةِ

امش بلا اقامت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اقامت جس وقت وہ چاہے اس وقت ہونی چاہئے،

كان مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل فلا يقيم حتى اذا رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد خرج اقام الصلوة حين يراه، اس سے فقہائے استدلال کہتے ہیں کہ اقامت خروجِ امام کے بعد ہونی چاہئے، اور خروجِ امام کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام صفوں میں سے باہر ہے تو صفوں کی طرف آجائے اور اگر صفوں میں بیٹھا ہو تو مسلے کی طرف چلنے کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اس تحدید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے قبل اقامت کہنا بہتر نہیں، ہاں اس سے تھوڑی بہت تاخیر ہو جائے تو بلا کر اہمیت جانتے ہیں،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِذَانِ لِلْبَيْلِ

اق النبي صلى الله عليه وسلم قال ان بلا لا يؤذن لبيل فكلوا واشربوا



بلالؓ فان فی بصرہ شئیاً، بہر حال جب حضرت بلالؓ کو مغالطہ زیادہ ہونے لگا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے توڑنوں کی ترتیب بدل دی، اور حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر معسر فرمایا، اور حضرت ابن ام مکتومؓ چونکہ نابینا تھے اس لئے وہ خود فجر کو دیکھ کر اذان نہیں دیتے تھے، بلکہ جب لوگ اُن کو مسح ہونے کی خبر دیتے تھے تب اذان دیتے تھے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے "وکان رجلاً اعمیٰ لا یناکی حتی یقال لہ اصبح، اصبح" بہر حال اس تبدیلی کے بعد حدیث باب ارشاد فرمائی گئی: "ان بلالاً یروذن بلیل کلوا واشربوا حتی تمسوا تا ذین ابن ام مکتوم"، وھذا احسن ما جمع بہ بین الروایات فی ھذا الباب،

دوسری بحث یہ ہے کہ فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ ثلاثہ، امام ابو یوسفؒ، اسحق بن راہویہ اور عبد اللہ بن المبارکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اذان فجر وقت سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے، اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں ایسا نہیں ہو سکتا، جبکہ امام عظیمؒ، امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں، اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہے، ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حضرت بلالؓ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا استدلال اُس وقت درست ہوتا جبکہ عہد رسالت میں اذان باللیل پر اکتفا کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں اذان باللیل مذکور ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی،

**احناف کے دلائل**۔ ① ابو داؤد میں حضرت بلالؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لا تؤذن حتی یستبین لك الفجر ھكذا وقد یدیدہ

لہ وعن شیبان قال تحرت ثم اتیت لہم فاستندت الی حجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیرآہ یتسحر فقال ابیحی قلت نعم قال بل لم یل الغداء، قلت انی ارید الصیام قال وانا رید الصیام، وکن مؤذناً فی بصرہ سورۃ اوقال شی، وانا اذن قبل طلوع الجمر ثم خرج الی المسجد فحرم الطعام وکان لا یؤذن حتی یصبح، رواہ الطبرانی، وقال الحافظ فی الذریۃ اسنادہ صحیح، راثر بن ہشام ص ۵۶ ابواب الاذان باب ما جاء فی اذان یفجر قبل طلوعہ، مرتب علی عنہ  
سک ۱ ص ۸۶ کتاب الاذان باب اذان الاعلیٰ اذا کان لا من یجری ۱۲



عرفنا، اور یہی کہ روایت میں جس کے رجال ثقافت ہیں الفاظ یہ ہیں، "انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال  
یا بلال لا تؤذن حتی یطلع الفجر"۔

(۲) طحاوی میں حضرت صفہ بن عتہ کی روایت ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام  
وکان لا یؤذن حتی یصبح"۔

(۳) حافظ ابن عبد البر نے "المیزان" میں حضرت عائشہ کی روایت نقل کی ہے، "قالت ما کانوا  
یؤذون حتی ینفجر الفجر"۔ امام ابن ابی شیبہ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے،

(۴) حضرت ابن عمر کی حدیث باب "ان بلا الاذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
ان ینادی بان العبد قد نام" یہ روایت امام ترمذی کے علاوہ امام ابو داؤد، امام طحاوی، امام دارقطنی

لہ ابو داؤد ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت، امام ابو داؤد ذکرہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد  
فرماتے ہیں و شداد لم یدرک بلا الا، صاحب بذل المجہود علامہ سہارنپوری فرماتے ہیں، "اشار العتقت الی ضعف ہذا  
الحدیث لافقطاعہ وارسالہ وقد اختلف العلماء فی ردہ وقبولہ (اسی فی ردہ حدیث شداد، قبولہ من بلال) فضعف الی حنیفہ  
وما لک و احقر مقبول مطلقاً و ذہب المجہور الی التوقف وان شئت تفصیل المذاهب فارجح الی النجۃ، و شداد قال  
الحافظ شداد مولیٰ عیاض الجوزی مقبول یرسل عن بلال من الرابعۃ، (العتب من بذل المجہود حواشی الی داؤد) و ما قابض  
لہ اعلام السنن ج ۲ باب ان لا یؤذن قبل الفجر،

لہ شرح معانی الآثار ج ۱ باب التاؤدین للفقراء وقت ہو، علامہ نمبری آثار السنن (ص ۵۶ و ۵۷) باب ما جاء  
فی اذان الفجر قبل طلوعہ کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں برواہ الطحاوی البیہقی اسلواہ جید (ترجمہ)  
لہ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ باب میں کہہ ان یؤذن المؤذن قبل الفجر،

۵۱ و ایضاً ذکرہ البیہقی فی کتاب الاذان و ذکرہ الحافظ فی التذلیۃ و علائق الی شیخ فی کتاب الاذان وقال باستلوا  
صحیح وقال ابن الزکمان فی المجہور فی ہذا سنہ صحیح، آثار السنن و حواشی ص ۵۷، باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ ۱۲

لہ سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت،

۵۲ شرح معانی الآثار ج ۱ باب التاؤدین للفقراء وقت ہو بعد طلوع الفجر و قبل ذلک،

۵۳ سنن دارقطنی، ج ۱ ص ۹۱، ۱۲

و غیر ہم نے بھی تخریج کی ہے، اس واقعہ کی مکمل تفصیل سنن بیہقی میں موجود ہے، عن عبد العزیز بن ابی رواد عن ناظم عن یمن عمر بن بلال قال قبل الفجر فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما حملک علی ذلک فقال استیقظت ولما وسمان فظننت ان الفجر طلوع فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی بالمدينة ثلاثا ان الصبح قد نام فثم اعتدنا الی جنبہ حتی طلوع الفجر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم استاده حسن

یہ روایت حنفیت کے مسلک پر مروج ہے، کہ اذان باللیل کافی نہیں، لیکن امام ترمذی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: ہذا حدیث غیر محفوظہ چنانچہ امام ترمذی نے اس روایت پر دو اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ یہ حدیثیں مسلمہ کا تفرقہ ہے، اور انھیں اس روایت میں مداخلہ ہو گیا ہے، اصل میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت یہ تھی کہ حضرت عسمرہؓ کے نوڈن مسروح نے رات کے وقت اذان دیدی تھی تو حضرت عمرؓ نے اسے اعادہ کا حکم دیا، حماد بن سلمہ سے ظنی ہوئی اور انھوں نے یہ واقعہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت بلالؓ کے درمیان بیان کر دیا،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ فقہ راوی ہیں، اور ان کا تفرقہ مضر نہیں، اس کے علاوہ درحقیقت وہ متفقہ بھی نہیں، کیونکہ دارقطنی میں سعید بن زری نے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، یزاع دارقطنیؓ ہی نے ایک طریق اور ذکر کیا ہے جس میں امام ابو یوسفؒ قاضی نے سعید بن ابی عوبہ عن قتادہ عن انس کے طریق سے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، نیز بیہقی میں ابراہیم بن عبد العزیز ابن عبد الملک بن محذورہ نے عبد العزیز بن ابی رواد عن ناظم عن ابن عمر کے طریق سے ان کی متابعت کی ہے، فیکف یصمد وھو فی لغزو حماد؟

۱۰ آثار السنن، ص ۵۶ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ،

۱۱ قال العلامة الشافعی صاحب آثار السنن قال العلامة الزکریانی فی الجوز النقی قلت ابو یوسف قد وثقہ ابی یحییٰ فی بابہ جازمہ تفصل عنہ لکن اذم قلت قد وثقہ النسائی الیغنی فی کتاب الصنعاق لا فقال والثقات من اصحابہ رای صاحب ابی حنیفہ ابو یوسف القاضی ثقہ ورافیہ ابو یزید ثقہ ورفیہ البزلی ثقہ واقاسم بن معن ثقہ الخ راۃ آثار السنن ج ۲ باب ان لا یؤذن قبل الفجر مرتب عنی عن

۱۲ سلفہ وانظر لبدیع و شواہد آثار السنن ص ۵۶ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ و انشاء شارب ضعیف منقطع عند الحق ابی راویہ فی مسند عن ابی نعیم قال قال بلال اذنت لیل قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم منع الناس من الطعام والشراب الاصل فاصعدنا والاقاصم بن نام فالتفت وانا قول لیس بلال لم تلدہ ائمہ وابتل من نفع وجم جینہ فتادیت

رہا امام ترمذی کا حامد بن سلمہ پر دم کا اعتراض سو یہ قابل قبول نہیں، اس لئے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اس لئے کہ حامد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں اور مسلم کے رجال میں سے ہیں، ان کی طرف بلا دلیل دم کی نسبت کس طرح درست ہو سکتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کے واقعہ کو حضرت عمرؓ کے مؤذن مسروح کے واقعہ کے ساتھ خلط کرنا کسی طرح درست نہیں، بلکہ اس لئے کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ واقعے ہیں، امام ترمذیؒ نے حضرت بلالؓ کے اس واقعہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب (جواب کی پہلی حدیث ہے) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ ارشاد فرمایا ہے ”ان بلالا یؤذن بلیل“ لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت بلالؓ کو رات کے وقت اذان دینے پر سزا دیتے؟

اس کا مفصل جواب پہلے گزری چکا ہے، کہ یہ دونوں واقعات مختلف زمانوں کے ہیں، مگر اس واقعہ شروع میں اُس وقت کا ہے جب حضرت بلالؓ فجر کے وقت اذان دیا کرتے تھے، اور حدیث باب میں اس زمانہ کا واقعہ مذکور ہے جب فجر کی اذان حضرت ابن یحکمؓ نے دینی شروع کر دی تھی، بہر حال ائمہ ثلاثہ کا حدیث باب ”ان بلالا یؤذن بلیل“ سے استدلال تام نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ پورے ذخیرہ حدیث میں کوئی ایک بھی ایسی روایت پیش نہیں کر سکتے، جس میں صرف اذان باللیل پر افتراء کیا گیا ہو، تعجب ہوتا ہے کہ اتنے بڑے بڑے ائمہ ایک ایسے معاملہ پر کیسے متفق ہو گئے جس کا ماخذ کوئی ایک واضح روایت بھی نہیں، بہر حال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، اس لئے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلان وقت و صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے،

تیسری بحث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کے وقت اذان کیوں دی جاتی تھی؟

اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ تہجد کی اذان تھی، یہ جواب اُن لوگوں کے مسلک پر درست بیٹھ سکتا ہے جو تہجد کی اذان کو مشروع کہتے ہیں، لیکن جمہور حنفیہ نوافل کے لئے اذان کو مشروع نہیں مانتے اُن کے مسلک پر یہ جواب درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ عام حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دو مرتبہ اذان صرف رمضان میں ہو کرتی تھی، اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا

۱۔ چنانچہ ابوداؤد، ج ۱ ص ۹۷، باب فی الاذان قبل دخول الوقت کے تحت یہ دونوں واقعے مستقل طور پر مذکور ہیں (ترجمہ)

بوتامہ، وهذا الذي اختاره الشيخ الاندلسي في آثار السنن، چنانچہ حدیث باب  
کایہ جمعہ مطلقاً واضحاً سمعوا التاذین ابن ام مکتوم اس بات پر دلالت کر رہا ہے، نیز بعض دوسری  
روایات پر یہ تصریح بھی ہے، "لینبئنا نأشکم"

البتہ اس پر ایک اشکال بھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ کہ عبادی وغیرہ کی روایت میں حضرت  
ماتشہ (باقی ہے) واحد یکن بینہما راوی بین الاذنین (الامتداد میں نازل ہوا یا نازل ہوا اور بعد  
ہذا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اذانوں کے درمیان بہت کم فاصلہ ہوتا تھا، فلا یظهر  
یعنی حکمت تعدد الاذان ولا یقاطع الصائمین بالاذان الاول"

اس اشکال کا جواب علامہ نووی کے کلام سے ملتا ہے، انھوں نے نقل کیلئے کہ دراصل  
حضرت بلال اذان دینے کے بعد ریر تک وہیں بیٹھ کر دعائیں کرتے رہتے تھے، پھر جب طلوع فجر کا  
وقت قریب ہوتا تو اترتے اور حضرت عبداللہ بن ام مکتوم کو جگلاتے، پھر وہ اذان کے لئے چڑھ کر  
ہذا اذان کے آگے اور چڑھنے میں اگرچہ زیادہ فاصلہ نہیں تھا، لیکن دونوں کی اذانوں کے درمیان اتنا  
فاصلہ البتہ ضرور تھا کہ اس میں سحری کھائی جاسکے، بالخصوص اس تکلف سے پاک اور سادہ زندگی میں  
سحری کھانے میں زیادہ وقت صرف نہیں ہوتا تھا، واللہ سبحانہ اعلم

۱۰ فقال قال النبی ثبت ہنذہ الاخبار ان صلوة الفجر لا یؤذن لها الا بعد غول وقتہا واما اذان بلال فی اشرف  
قبل طلوع فاما کان فی رمضان لینبئنا التائم ویرجى العائم لا الصلوة واما فی غیر رمضان مکان ذلک خطا منہ لفتنہ  
ان یفسدہ طلوع واشرف اعلم بالصواب (آثار السنن ص ۵۰ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوع) مرتب عنہ  
۱۱ آملہ السنن ص ۵۰ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوع عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤذن  
احکم اذان بلال من محروہ فانہ یؤذن لیسادی بلیل لیرجى قاتمکم ولینبئنا ناکم (قال النبی) اخرجہ الشیخان،  
چنانچہ امام بخاری نے یہ روایت صحیح بخاری ج ۱ ص ۵۰ کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر کے تحت تخریج کی ہے،  
ابو امام مسلم نے صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۰ کتاب الصیام باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر کے  
تحث، (مرتب عنہ)

۱۲ ج ۱، باب التاذین للفراغی وقت ہو بعد طلوع الفجر اذ قبل ذلک،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْخُرُوجِ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْإِذَانِ

خروج رجل من المسجد بعد ما اذن فيه بالعصر فقال ابو هريرة اما حين افتقدني ابا القاسم صلى الله عليه وسلم منذ اُخمدت اس پر اتنا اضافہ اور ہے، ثم قال اميرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنت في المسجد فزودي بالصلوة فلا يخرج احدكم حتى يصلي، جس سے معلوم ہوا کہ یہ نبی مرفوع ہے، بنیادی طور پر اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ بغیر عذر کے اذان کے بعد مسجد سے خروج مکروہ ہے، البتہ عذر کی تفصیلات میں کچھ تھوڑا سا اختلاف ہے، اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسری مسجد میں امام ہو یا اپنی نماز پہلے پڑھ چکا ہو یا کوئی ضروری کام پیش آگیا ہو اور کسی دوسری جگہ جماعت ملنے کی توقع ہو تو خروج جائز ہے، حدیث باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کو کسی ذریعہ سے یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ جانے والا شخص بغیر عذر کے جا رہا ہے، ورنہ مجرد کسی کے خروج پر عصیان کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ معذور ہو۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِذَانِ فِي السَّفَرِ

اذا سافرتما فاذا نادا قیما، سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں مشافہ ہونے کی توقع نہ ہو امام شافعیؒ اور امام احمد کے نزدیک وہاں بھی اذان و اقامت دونوں مسنون ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفا نہ بلکہ گزاشت جائز ہے، اور اذان مسنون نہیں، حدیث باب شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے، امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق مروی ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئیں،

ولمؤتمکما اکبرکما، وَاثْمَارُ رَجَمِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَسْمَاءُ مِمَّا لَكُمْ مَعَهُمَا مَسْأَلَتَانِ فِي الْعِلْمِ وَالْعَوَاقِبَةِ «ورنہ اعلم کا حق بالامامة ہونا دوسری روایات سے ثابت ہے،

## بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْأَذَانِ

من أذن سبع سنين محتسبا كتبت له براءة من النار، أذان كفضيلة من  
متحد احادیث صحیحہ موجود ہیں جیسا کہ امام ترمذیؒ نے فی البابؒ سے ان کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن  
یہاں امام ترمذیؒ نے ایک ضعیف حدیث ذکر کی ہے، چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں، وحدث  
ابن عباسؓ حدیث غریبہؒ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کی عادت یہ ہو کہ وہ ایسی روایات تحریر  
کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہ کی ہوں۔

ولما جابر الجعفی لکان اهل الکوفة بغیر حدیث، حضرت ریح کے اس قول کا منشا  
جابر جعفی کی توثیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جابر جعفی کو بہت سی احادیث یاد تھیں، اور اہل کوفہ  
کو انہوں نے بہت سی احادیث پہنچائیں،

در اصل جابر جعفی کے بارے میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے، یحییٰ بن سعید قطان عبد الرحمن  
بن مہدی اور امام عظیم ابو حنیفہ علیہم السلام کو ضعیف قرار دیتے ہیں، ان کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ  
کا قول مشہور ہے، ما دایت اکذب من جابر الجعفی کلما اتیت بمسئلة جاء فی فیہ  
بحدیثؒ

پھر درجہ ضعیف میں بھی اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ یہ شعبہ باز تھے، بعض نے کہا کہ وہ  
اتنی حدیثیں یاد کرنے کا دعویٰ کرتے تھے جن کا یاد کرنا مشکل ہو، وقیل عدم مبالاتہ، اگرچہ یہ  
درجہ قطعی طور پر ضعیف کے لئے کافی نہیں، تاہم حافظہ وغیرہ کے لحاظ سے بھی اکثر علماء نے ان کی  
ضعیف کی ہے، واللہ بحانہ اعلم،

## بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنَ مُؤْتَمِنٌ

الامام ضامن، حدیث کا یہ جملہ جراح الکلم میں سے ہے، اور متحدہ مختلف فیہ مسائل میں  
خفیہ کا مستدل ہے،

① اولاً خفیہ نے اس سے ترک قرأت خلف الامام پر استدلال کیا ہے، اور وجہ استدلال  
ظاہر ہے کہ جب امام مقتدیوں کا کفیل اور ضامن ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی قرأت مقتدیوں  
سے لئے کافی ہو و مستثنیٰ المسئلة بتفصیلہا فی موضعہا،

② ثانیاً اس سے حنفیہ نے اقتداء المفتر عنہما المنفل کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے، لان اشو  
لا یتضمن ما هو خرفه،

③ ثانیاً حنفیہ نے اس سے اقتداء المفتر من بغتہ بن آخری کے عدم جواز پر بھی استدلال کیا ہے،  
لان الشیء لا یتضمن ما هو مثله،

④ وابتداء حنفیہ نے اس سے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ امام کی نماز کا ناسا مقتدی  
کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے، جبکہ امام شافعی کا مسلک یہ ہو کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے  
غور و مدار میں، اور امام کی نماز کے فساد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی، بقول اللہ تعالیٰ  
”لا تزول ذرۃ ذرۃ الخیر“ بہر حال حدیث باب اس مسئلہ میں اُن کے خلاف جست ہے، اس لئے  
کہ امام کو کفیل کہا گیا ہے، لہذا مقتدیوں کی نماز کا اصلاح و فساد اس پر موقوف ہے، امام شافعیؒ حدیث  
کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ ضامن کے معنی نگران اور نگہبان کے ہیں، لہذا مطلب یہ ہو کہ امام اپنے مقتدیوں  
کی نماز کا نگران ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہو جائے تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں  
ہونے دیتا، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر بھی ہے، خلاف لغت بھی اور خلاف روایت بھی، خود حضرت  
صحابہؓ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہ نے خستیا کر کیا، چنانچہ حضرات صحابہؓ لفظ ضامن  
کو کفیل ہی کے معنی میں سمجھتے تھے، اور کفیل کا فساد مکفول عنہ کے فساد کو مستلزم ہے، اس کی تائید  
ابن ماجہ میں سہل بن سعد السامری کی روایت سے ہوتی ہے، ”ثنا ابو حازم قال کان سہل بن  
سعد السامری یقدم فتیان قومہ یصلون بہم فقیل لہ تفعل وذلک من القدام  
مالک قال انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الامام ضامن فان احسن  
فلہ ولعم وان اسلم لعین فلیہ ولا علیہم، اسی قسم کا واقعہ ابن ماجہؒ نے حضرت عقبہ بن عامر  
جس کا بھی ذکر کیا ہے، ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ضامن کفیل ہی کے معنی میں ہے، اور حضرت  
سہلؓ نے بھی اس کا وہی مطلب سمجھا جو حنفیہ نے سمجھا ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہو کہ امام کی نماز  
کے فساد سے مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے، یہ روایات ہے کہ اس کا گناہ مقتدیوں کے  
بجائے خود امام ہی پر ہوتا ہو، اور جہاں تک ”لا تزول ذرۃ ذرۃ الخیر“ کا تعلق ہے سو اس سے

استدلال درست نہیں، اس لئے کہ وہ آیت گمناہ و ثواب کے بارے میں ہے نہ کہ افعال کی صحت و فساد کے بارے میں، واللہ اعلم،

لم یثبت حدیث ابی صالح الخ، علی بن المدینی کے اس قول کا منشاء غالباً یہ ہے کہ وہ اعش کا سامع ابوصالح سے صحیح نہیں مانتے، اسی لئے انھوں نے دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا، لیکن حافظ ابوزرہ اور امام بخاریؒ اور دوسرے محدثین نے اس حدیث کو معتبر قرار دیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث معتبر و صحیح طرق سے مروی ہے، اسی لئے حافظ ابن حبانؒ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں کی حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ ابوصالح نے ایک مرتبہ یہ حدیث ابوہریرہؓ سے سنی اور ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے،

## بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ؛

اذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ اس حدیث کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جیعلتین کا جواب بھی جیعلتین ہی سے دیا جائے گا جبکہ احناف و حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جیعلتین کا جواب حقولہ یعنی لا حول ولا قوۃ الا باللہ ہے، یہ مسلک مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، جس میں جیعلتین کے جواب میں حقولہ کی تصریح کی گئی ہے، یہ حدیث معتبر ہونے کی بنا پر حدیث باب کے لئے مختص ہو، حافظ ابن حجرؒ نے اسی کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی اور مالکیہ کا مفتی بہ قول بھی یہی ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیث باب کا امر وجوب کے لئے ہے یا ندب کے لئے، حنابلہ وغیرہ سے وجوب منقول ہے، حنفیہ کے بعض متون میں بھی وجوب کا قول مذکور ہے، البتہ شمس الانامہ حلوانیؒ وغیرہ اسے ندب پر محمول قرار دیتے ہیں، اور اجابت بالقدم کو واجب کہتے ہیں، اسی پر فتویٰ ہے، بھراقت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک صحیح ہے، (تم الباب)۔

یعنی حدیث ابوصالح عن ابی ہریرہؓ اور حدیث ابوصالح عن عائشہؓ جن کا حوالہ ترمذی میں ہے، مرتب،  
۱۶۶ و ۱۶۷ باب تجاب القول مثل قول المؤذن لمن سمعتم یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یسئل





انہوں نے ایک اور گزیدہ کا سورۃ فاتحہ پڑھ کر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا،

اگرچہ متقدمین حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدم جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورت کی بند پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ ضرورت اولیٰ میں جو نکرہ مذہبی ائمہ اور معلمین و مفتیین وغیرہم کے وظائف نیست المال سے معسر رہتے، اس لئے انہیں بلامعاوضہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی، اور طاعات کا بغیر اجب کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہو گئے تو تعلیم، اذان و امامت اور افتاء و قضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام دینی شعبہ میں بد نظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لئے متاخرین حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دیدی، پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں، ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت جس وقت کی تاویل کر کے دی گئی ہے، لہذا یہ نہ اجرت علی الطاعت ہے اور نہ خرید عن المذنب المحض، لیکن اس مسلک کی رد سے جن طاعات میں جس وقت نہ ہو یا جس وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات ان کی اجرت لینا جائز نہ ہوگا،

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ جس وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورت شدیدہ کی بنا پر امام شافعی کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور ضرورت شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز ہے، وھذا کما اختار الحنفیۃ مذهب المالکیۃ فی مسئلۃ المفقود للضرر ومرتۃ فعلىٰ ہذا الحاجة الی تاویل جس الوقت، یہ قول ثانی زیادہ قرین جواب ہے،

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ضرورت کی وجہ صرف ان احکام میں رد و بدل ہو سکتی ہے جو مجتہد فیہ ہیں، یا جن میں اولہ متعارض ہیں، منصوص اور مشفق علیہ احکام میں ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں

## بَابُ مِنْهُ أَيْضًا

اس سے قبل امام ترمذیؒ نے "باب ما یقول اذا اذن المؤمن من القاء قائم کیا تھا، اس کے بعد مذکورہ باب قائم کیا ہے،

أَمَّا مُحْتَمَلُ الْوَسِيلَةِ، الْوَسِيلَةُ لَفْظٌ هُوَ مَا يَتَّقِبُ بِهِ إِلَى الْكَبِيرِ وَالْمُرَادُ هَهُنَا مَا يَتَّقِبُ بِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ جنت کے ایک اعلیٰ درجہ کا نام ہے، بعض کتابوں میں اس کے بعد ذالذیجۃ الرقیعة کے الفاظ بھی منقول ہیں حالانکہ حجر

وغیرہ فرماتے ہیں کہ ان کی کوئی اصل نہیں لیکن علامہ ابن ہشام نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں ایک روایت  
بحوالہ نسائی ذکر کی ہے کہ اس میں یہ الفاظ موجود ہیں لیکن سنن نسائی میں موجود نہیں، البتہ امام نسائی نے  
کی ایک کتاب عمل الیوم واللیلۃ بھی ہے، شاید یہ اضافہ اس میں موجود ہو،

## بَابُ مَا جَاءَكُمْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَاةِ؛

فرضت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسی بہ الصلوۃ خمسین  
ثم نقصت حتی جعلت خمساً، اس میں کلام ہوا ہے کہ پچاس سے پانچ نمازوں کی طرف منتقل  
ہو یا یہ نسخ تھا یا نہیں؟ بعض حضرات نے اسے نسخ قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نسخ  
قبل البلاغ کسی کے نزدیک بھی درست نہیں، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں تھا بلکہ بقول  
حضرت کشمیریؒ پچاس کا حکم عالم بالا کے اعتبار سے تھا، اور وہاں کے لحاظ سے آج بھی نمازیں پچاس  
ہی ہیں، کیونکہ پانچ نمازوں کا اجر ملا اعلیٰ پر پچاس ہی جتنا ہوگا، اس کی تائید حدیث باب کے  
اس جملے سے ہوتی ہے: ثم فدی یا محمد انتہ لا یبدل القول لدی وان لك بهذا  
الخمس خمسين،

پھر بعض ملاحدہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاذ اللہ  
یہ بات نہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ یہ امت پچاس نمازوں کی طاقت  
نہیں رکھے گی، بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے توجہ دلانے سے اس کا علم ہوا، اور اگر علم تھا اور پانچ نمازیں  
ہی فرض کرنا مقصود تھیں تو شروع میں پچاس کا حکم دیکر بعد میں بار بار اس میں کمی کرنے کی کیا  
حکمت تھی؟

لیکن یہ اعتراض جہالت برہمنی ہے، دراصل اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم تھا، لیکن ابتداء  
ہی سے پانچ نمازیں فرض کرنے کے بجائے پہلے پچاس نمازوں کا حکم دینے میں بہت سی حکمتیں  
تھیں، باری تعالیٰ کی حکمتوں کا احاطہ ممکن نہیں، تاہم چند حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں، ایک یہ کہ اس  
طرح امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوۃ والسلام کو پانچ نمازوں میں پچاس نمازوں کا احسب بخشنا  
مقصود تھا، اور یہ طریقہ خستہ سار کے پانچ نمازوں کے پچاس کے مساوی ہونے کا زیادہ یقین اور  
اعتماد پیدا کیا گیا، دوسرے اس طریقہ سے اللہ کی نعمت کا احساس اور اس پر مسترت زیادہ ہوئی،  
تیسرے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بار بار باری تعالیٰ نصیب ہوئی، چوتھے اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے درجہ تقرب اور شافع و شفع ہونے کی صفت کا مظاہرہ ہوا، پانچویں اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اُمت محمدیہ علیہ السلام کے ساتھ خیر خواہی اور شفقت ظاہر ہوئی، اور اُن کے صاحب الزامی ہونے کی وجہ سے اُن کی فضیلت کا اظہار ہوا، اور ان کے ملادہ نہ جانے کتنی حکمتیں ایسی ہوں گی جن کے ادراک سے عقل انسانی قاصر ہے، فلولاً لهذا الانتقال لم تظهر هذه الحكمة والله اعلم وعلمه اتم واحکم

## بَابُ فِي فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ؛

الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن، اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب صلوات خمس ایل و نہار کے لئے کفارہ ہیں، پھر صلوٰۃ جمعہ کے پورے اسبوع کے لئے کفارہ ہونے سے کیا مزید فائدہ حاصل ہوا؟ اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ یہ حدیث درحقیقت کچھ افعال کے خواص بتلا رہی ہے، اور جس طرح دنیا کی مادی اشیاء میں کچھ خواص مفردات کے ہوتے ہیں اور کچھ مرکبات کے، اور مرکب کئی مفردات کے مجموعہ کا نام ہے، تو ایسا ہونا نہیں ممکن ہے کہ کسی مرکب کے بعینہ وہی خواص ہوں جو کئی مفردات کے مل کر ہوتے ہیں، لہذا حدیث باب میں صلوات خمس کی حیثیت مفردات کی سی ہے، اور جمعہ الی الجمعہ کی حیثیت مرکب کی سی، دونوں کی خاصیتوں کو ملحوظہ علیہ ذکر کیا گیا، ایک جواب علامہ عینیؒ نے بھی دیا ہے، وہ یہ کہ جو اعمال صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں اُن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے نانہ اعمال میں صغائر موجود نہ ہوں تب تو وہ اُن کے لئے کفارہ بن جائیں، اور اگر صغائر موجود نہ ہوں تو وہ رفیع درجات کا سبب بنتے ہیں، لہذا اگر صلوات خمس سے معنہ معاف ہو چکے ہیں تو جمعہ الی الجمعہ یا عرش رفیع درجات ہو جائے گا، یہ جواب زیادہ واضح ہو، مالم یغش الکبائر، اس کی تشریح دو طرح کی جاسکتی ہے، ایک یہ کہ اُس کو معنی استثناء قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صرف صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں کبائر کے لئے نہیں،

دوسرا امکان یہ ہے کہ اس کو بمنزلہ شرط قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صغائر کے لئے بھی صرف اس وقت کفارہ ہو سکتے ہیں جبکہ انسان نے کبائر کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اگر کوئی شخص مرکب کبیرہ ہے تو ان اعمال سے اس کے صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے،

بعض علامہ نے پہلے مفہوم مراد لیا ہے اور بعض نے دوسرا مفہوم، دوسرے مفہوم کی تائید اس آیت کے ظاہر سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے **إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَايَرُ مَا تُهْتَمُونَ عَنْهُ مَكَفَرَةٌ عَلَيْكُمْ** سَيِّئًا يَنْكَرُ، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ مفہوم شرط مجبر نہیں ہوتا اس لئے حنفیہ کے نزدیک اس آیت اور حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کبار سے اجتناب نہ کیا جائے تو صغائر محاف نہیں ہوں گے، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

**صلوة الجماعة تفضل على صلوة الرجل وحده بسبع وعشرين درجة،** ستائیس کے عدد کی تخصیص کے بارے میں حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ بلقینی سے ایک لطیف نکتہ نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جماعت کا ادنیٰ اطلاق تین پر ہوتا ہے، لہذا ایک جماعت اصلاً تین نیکوں پر مشتمل ہوتی ہے، وکل حسنة بعشر أمثالها، اس طرح یہ تین نیکیاں اپنی فضیلت کے اعتبار سے تیس نیکیوں کے برابر ہوتی ہیں، اور تیس کا عدد اصل اور فضیلت دونوں کا مجموعہ ہے، اس میں سے اصل یعنی تین کو نکال لیا جائے تو عدد فضیلت ستائیس ہی رہ جاتا ہے، یہ توجیہ ان روایات کے مطابق ہے جن میں سبع وعشرون کا عدد مذکور ہے، لیکن دوسری روایات جن میں خمس وعشرون آیا ہے وہ اس حساب پر پوری نہیں بٹھتیں، پھر جن روایات میں سبع وعشرون کے بجائے خمس وعشرون وارد ہوا ہے ان کا بظاہر "میع وعشرون" کے ساتھ تضاد یا باجاء ہے، اس تضاد کو ختم کرنے اور دونوں قسم کی روایات میں تطبیق پیدا کرنے کے لئے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، بعض نے کہا کہ عدد اقل اکثر کی نفع نہیں کرتا یا یہ کہ اختلاف شروع و ختم کے اعتبار سے ہے، یا یہ کہ خمس وعشرون مسجد حقی کے لئے ہے، اور سبع وعشرون مسجد جامع کے لئے،

لیکن حافظ ابن حجر نے ایک اور جواب دیا ہے جو حافظ بلقینی کی مذکورہ توجیہ کے مشابہ ہو، وہ یہ کہ ادنیٰ ترین جماعت دو آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے، ایک امام اور ایک مقتدی، لہذا جن روایات میں پچیس کا عدد مذکور ہو وہاں صرف اجر فضیلت کو بیان کیا گیا ہے، اور جن روایات میں ستائیس

عزیز کو رد ہوا اور فضیل کے ساتھ دو آدمیوں کے اجراء میں کوئی شامل کر لیا گیا، اس طرح وہ سائیس ہو گیا اور اللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ سَمِعَ السَّيِّئَةَ فَلَا يُحِبُّ

یہاں اجابت سے مراد اجابت علیٰ یعنی جماعت میں شریک نہ کرنا مراد ہے

شم احرق علی اقوام لا یشهدون الصلوٰۃ، امام احمد کا مسلک اس روایت کی بناء پر یہ ہو کہ مشہور جماعت فرض میں ہے، بلکہ ایک روایت ان سے یہ بھی ہو کہ بغیر عذر کے انفرادی نماز پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے، امام ابو حنیفہ کا مشہور قول وجوب کا ہے، جبکہ امام شافعی اسے فرض کفایہ اور سنت علی العین قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، پھر ہر ایک کے نزدیک ترک جماعت کے کچھ اعذار ہیں، اور ان کا باب بہت وسیع ہو، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، مآلی کاڑ کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں، کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدید معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترک جماعت کی اجازت بھی مفہوم ہوتی ہو، پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض و واجب سے کم نہیں ہوا چاہے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا، چنانچہ حنا بلہ اور حنفیہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض و واجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر اعذار ترک جماعت کا باب وسیع کر دیا، اور شافعیہ نے اس کے عکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار کے دائرہ کو تنگ کر دیا، لہذا مآل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا،

وسئل ابن عباس عن رجل رخص النهار ويقوم الليل لا يشهد جمعة ولا جماعة فقال هو في النار يعني عاراً  
لو لم يترك الجماعة في يوم الجمعة ولا في يوم الجمعة ولا في يوم الجمعة ولا في يوم الجمعة  
شرعاً انكاره بناءً على ما في المتن من ان النار في الجملة لا في الجملة، ہوگا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدَهُ كَأَنَّهُ يَكُونُ فِي الْجَمَاعَةِ

اذا صليتما في رحا لکما تمتم ایتما مسجد جماعة فصلیا معهم فانها لکما نافلة،  
جو شخص منفرد نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں بیعت نہ  
نفل شامل ہو جانا اس حدیث کی بناء پر مستنون ہے، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اس حکم کو  
پانچوں نمازوں کے لئے عام مانتے ہیں، امام مالک نماز مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، امام  
شافعی و امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شامل ہونے کی صورت میں امام شافعی

کا ایک قول یہ ہے کہ تین رکعتیں پڑھنے کے بعد ایک رکعت اور ملاتے، اور ایک قول کے مطابق تین ہی رکعتوں پر سلام پھریں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف ظہر اور عشاء میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں، اور تین رکعتوں میں نفل مشروع نہیں،

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نماز فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، حنفیہ کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے: **”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا صَلَّيْتَ فِي أَهْلِكَ ثُمَّ أَدْرَكَتْ الصَّلَاةُ فَصَلِّهَا إِلَّا الْفَجْرَ وَالْمَغْرِبَ“** اس میں فجر اور مغرب کی نہیں تو صراحت ہے، اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم میں کیا جائے گا، چونکہ علت نہیں دو فوں میں مشترک ہے، واضح رہے کہ یہ حدیث متواتر و مرفوعہ دونوں طرح مروی ہے، مرفوع روایت کا مدار سہیل بن صالح الطائی پر ہے اور دہ ثقہ ہیں، اور ”زیادة الثقة مقبولة“ کے قاعدہ سے اُن کی روایت معتبر ہے، اس کے علاوہ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نماز سے مانعت پر دلالت کرتی ہیں اور بقول علامہ عینیؒ متواتر ہیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں،

جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے وہ متنازع مضطرب ہے، چنانچہ حدیث باب میں یہ واقعہ نماز فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار اور امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں کو نماز فجر کا واقعہ تشرار دیا گیا ہے، اگر رفع اضطراب کے لئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو کتاب الآثار کی روایتیں سند زیادہ قوی ہیں جو امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے مروی ہیں، چنانچہ معارف السنن تحریر کرتے ہیں ”وإسناد مسانيد أبي حنيفة من طريق الهيثم عن جابر أحسن حالا منه رأي من إسناد رواية الباب، بل أريب وفيه الظهور لا المصحح“ اس طرح یہ حدیث

لہ معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۰ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده ثم یرک الجماعت،  
لہ کما فی شرح معانی الآثار ج ۱ الباب الرجل یصلی فی رطله ثم یأتی المسجد الناس یصلون ان ابن عمر قال ان صلیت فی اہک ثم اذکرک الصلوة فصلها الا یصلح والغرب فانہا لا یعادان فی یوم، مرتب عفی عنہ  
لہ کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۳،

لہ نظر تنقاص معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۹ الی ۲۸۲ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده الخ

حنفیہ کے خلاف نہیں، واللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمَاعَةِ فِي مَسْجِدٍ قَدْ صَلَّى فِيهِ مَرَّةً

ایکمہ تجز علیٰ ہذا، یہ تجزیہ تجارت سے بھی مشتق ہو سکتا ہے، یعنی اخروی تجارت، اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون اس کے ساتھ نماز پڑھ کر نیکی کی تجارت کرے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اجسر سے نکلا ہو اور اصل میں یا بخر ہو، جیسا کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ان تغزو" (جو ازار سے نکلا ہے) اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون ہے جو اس کے ساتھ نماز پڑھ کر اجر حاصل کرے،

فقہاء ارجل، بیہقی کی روایت کے مطابق یہ صاحب حضرت ابو بکر صدیقؓ تھے،  
وصلیٰ معہ، یہ جماعت ثانیہ تھی، اسی سے استدلال کر کے حنابلہ اور اہل ظاہر جماعت ثانیہ کے جواز کے قائل ہیں، حنابلہ کی دوسری دلیل حضرت انسؓ کا وہ واقعہ ہے جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے، "وجاء انس بن مالک الی مسجد قد صلیٰ فیہ فاذن واقام وصلیٰ جماعۃ" یہ حدیث بیہقی میں بھی مروی ہے، اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت انسؓ کے ساتھ اس جماعت میں بیس آدمی شریک تھے، لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس مسجد کے امام اور مؤذن معتبر رہوں اور اس میں ایک مرتبہ اہل محلہ نماز پڑھ چکے ہوں وہاں تکرار جماعت مکروہ (تحریمی) ہے البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان و اقامت اور بغیر ترائی کے نماز ادا کر لی جلتے تو جائز ہے، لیکن مفتیؒ یہ قول یہی ہے کہ اس طرح بھی جماعت ثانیہ کرنا درست نہیں، البتہ اگر کسی مسجد میں بغیر اہل محلہ نے آکر جماعت کر لی ہو تو اہل محلہ کو دوبارہ جماعت کرنے کا حق ہے، یا اگر بعض اہل محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو جس کی اطلاع دوسرے

۱۔ کافی ابو داؤد، ص ۳۵، عن عائشہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمر احدنا ان اذا کان مائتاً ان تترار، ثم یضاجعوا وجہا الی کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یمسک منہا ما دون الجماع ۱۲ مرتب غنی عنہ  
۲۔ سنن کبریٰ بیہقی ج ۳ ص ۶۹ و ۷۰ فیہ فقام ابو بکر فضلی مؤذناً کان سلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، مرتب بخاری، ج ۱ ص ۸۹ باب فضل صلوۃ الجماعۃ،  
۳۔ سنن کبریٰ بیہقی، ج ۳ ص ۷۰،



اہل محلہ کو نہ ہو سکی، تو ان کے لئے تکرار جماعت جائز ہے، یا اگر مسجد طریق ہو جس کے امام اور مؤذن معتبر نہ ہوں تو اس میں بھی تکرار جماعت جائز ہے، ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرار جماعت جائز نہیں،

ائمہ ثلاثہ کی دلیل طرانی کی معجم کبر اور معجم اوسط میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحي المدينة يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فقال اني منزله فجمع اهلہ فصلی بهم، علامہ ہشمتیؒ مجمع الزوائد میں یہ روایت نقل کر کے فرماتے ہیں، رجالہ ثقات ظاہر ہے کہ اگر جماعت ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو آپ مسجد نبوی کی فضیلت کو نہ چھوڑتے، لہذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرار جماعت کی کراہت پر مکمل ہوئی دلیل ہے،

بعض حضرات حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو پیچھے گزری، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد هممت ان آمر فیتی ان یجمعوا حزبا الحطب ثم آمر بالصلوة فتقام ثم احرق علی اقوام لا یشہدون الصلوة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی جماعت میں ہی حاضری ضروری ہے، اور اگر تکرار جماعت جائز ہوتا تو پہلی جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے پاس یہ عذر موجود تھا کہ ہم دوسری جماعت کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، نیز حدیث باب کے ایک جزوی واقعہ کے سوا پورے ذخیرہ حدیث میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں مسجد نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو، اور حقیقت یہ ہے کہ تکرار جماعت کی اجازت سے مسجد کی جماعت کا مطلوب وقار قائم نہیں رہتا، چنانچہ تجربہ یہ ہے کہ جہاں تکرار جماعت کا رواج ہوتا ہے وہاں لوگ پہلی جماعت میں شریک ہونے میں بہت سست ہو جاتے ہیں، کیونکہ مسجد میں ہر وقت جماعت ہوتی رہتی ہے، علاوہ ازیں جماعت ثانیہ کو جائز رکھنے میں مجاہدین کا بھی شدید خطرہ رہتا ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت نکل

۱۔ آثار السنن (ص ۳۵) باب ما استدلل بہ علی کراہتہ تکرار الجماعت فی مسجد (قال النبیویؒ) رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط و قال ہشمتیؒ (فی مجمع الزوائد ج ۲، ص ۴۵) رجالہ ثقات، مرتب غفرلہ  
۲۔ ترمذی، ج ۴، باب ما جاء فی سبح التذاریع فلا یحب،

دو آدمیوں پر مشتمل تھی، اور تداعی کے بغیر تھی، اور بغیر تداعی کے تکرار جماعت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، بشرطیکہ احیاناً ایسا کر لیا جائے، اور تداعی کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار آدمی ہو جائیں، نیز حدیث باب میں حضرت ابو بکر صدیقؓ متغفل تھے، اور مسئلہ بحث فیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں، نیز اباحت و کراہت کے تعارض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے، پھر یہ امر بھی غور طلب ہو کہ صحابہ کرام میں سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تکرار جماعت پر کاربند رہے، اگر حدیث باب کا واقعہ اجازت عام کی حیثیت رکھتا تو یقیناً صحابہ کرام کا محل اس کے مطابق ہوتا،

جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مجبور طریق ہو، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مسند ابوالفضلؓ میں یہ تصریح ہے کہ یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی، اور اس نام سے مدینہ طیبہ میں کوئی مسجد محروم نہیں، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ مسجد طریق تھی، ورنہ مدینہ طیبہ کی چھوٹی سے چھوٹی مسجد کا تذکرہ بھی کتابوں میں موجود ہے، نیز اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خود حضرت انسؓ سے مروی ہے: "ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم كانوا اذا فاتتهم الجماعة صلوا في المسجد فرادى"، یہ جماعت ثانیہ کی نفی پر بالکل صریح ہے، اس مسئلہ کی تحقیق میں حضرت گنگوہیؒ کا رسالہ "القطوف الدانۃ فی کراہۃ الجماعة الثانیۃ" قابل مطالعہ ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصَّلَاةِ؛

لَتَسُوْنَ صَلَواتَ فِکُمْ بِخَبْرٍ مِّمَّنْ اَنْشَأَ، اور اس بات پر اتفاق ہے کہ سنن صلوٰۃ میں تسویۃ العتفوت سب سے زیادہ مؤکم ہے، بلکہ بعض حضرات نے اُسے واجب بھی کہا ہے، البتہ اس پر بھی جمہور متفق ہیں کہ یہ شرائط صلوٰۃ میں سے نہیں، لہذا اس کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے، مرت علامہ ابن حزمؒ ظاہری سے منقول ہے کہ وہ عدم تسویۃ کی صورت میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، لیکن اُن کا یہ مذہب شانہ ہے،

۱۔ کمافی فتح الباری، ج ۲ ص ۱۰۹،

۲۔ قال العلامة المنور رحمہ اللہ: کمافی البدائع (ج ۱ ص ۱۵۳) ومعارف السنن، ج ۲ ص ۲۸۸،

اولیٰ خالفن اللہ بین وجوہ حکم، اس کے دو مطلب ہوئے ہیں ایک یہ کہ تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا ہو جائے گا، اور دوسرے یہ کہ تمہارے چہرہ کو مسخ کر دیا جائے گا، پہلے معنی کی تائید بعض دوسری روایات سے ہوتی ہے، چنانچہ ابو داؤد کی ایک روایت میں "اولیٰ خالفن اللہ بین قلوبکم" کے الفاظ آئے ہیں، اور دوسرے معنی کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مخالفت کی بجائے لمس کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، والشرائع علم،

## بَابُ مَا جَاءَ لِيَلْبِسَنِي مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْلَامِ وَالنَّهْيِ

لیلبسینی منکم اولو الاحلام والنہی، احلام جمع حلم بکسر الحاء، والنہی العقول، مطلب یہ ہو کہ اہل بصیرت لوگوں کو میرے قریب کھڑا ہونا چاہئے، اور اس کی کئی حکمتیں ہیں، ایک یہ کہ اگر اختلاف کی ضرورت پیش آئے تو امانت کے لائق آدمی فوراً مل سکے، دوسرے یہ کہ مسلمان وغیرہ کی صورت میں صحیح فہم دیا جائے، تیسرے یہ کہ یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ کر دوسرے لوگوں تک پہنچا سکیں، پہلے دو سبب چونکہ آج بھی باقی ہیں اس لئے اس حکم کا اطلاق موجودہ زمانہ پر بھی ہوگا،

دایا کہ وہیشتات الاسواق، ہیشتات ہیشتہ کی جمع ہے، جس کے معنی شور و شغب کے ہیں بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کا ماقبل کے جملوں سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ ایک مستقل

لے ج ۱ ص ۹۷ باب تسوية الصفوف، نیز اسی باب میں حضرت براہ بن عازب کی روایت مروی ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحتمل الصف (یدخل بینہم) من ناحیۃ الی ناحیۃ یسبح مدوراً وناوئاً کبنا وبقول لا تختلفوا ویا یقعدتم والناتختری الصفوف (فیختلف قلوبکم الخ) مرتب عنی عنہ

ترجمہ

ترجمہ

ترجمہ

کہ قال حبشۃ العثماني فی اعلامہن وانختلف فی الوعید المذكور کا قالہ الحافظ فی الفتح فقیل ہو علی حقیقۃ المراد تسوية الوجہ بتجول خلقہ من وضعہ بحکم موضع القفا ونحو ذلک وعلی ہذا فیکون تسوية الصفوف واجبا والتقریظ فیہ حراماً ویؤیدہ علم علی ظاہر حدیث الی امامہ لتسوی الصفوف او لتسوی الوجہ، اخیرہ احمد فی مسندہ ضعف ومنہم من حملہ علی الجواز قال النورانی والاکبر والاندلسی ان معناه یوقع بینکم العداوة والبغضاء واختلاف القلوب کما یقال تغیر وجہ فلان علی ای ظہری من وجہہ کراہیۃ (ولی) وتغیر قلبیہ علی (لانی) معانیہم فی الصفوف مخالفتہ فی خواہم واختلاف الظواہر بسبب لاختلاف البواطن وتغیرہ روایۃ ابی داؤد والاکبر والاندلسی ج ۲ ص ۴۱۸ و ۳۱۹ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

جاء، جس میں کثرت کے ساتھ بازار کی آمد و رفت کو منع کیا گیا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ یہ قبل کے جلوں سے مربوط ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسجد میں ایسا شور نہ مچاؤ جیسا بازاروں میں ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بازار کے شور و شغب میں ایسے مشغول نہ ہو کہ نماز میں میری قرب کھڑے ہونے میں رکاوٹ ہو۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السَّوَارِي

صَلَّيْنَا خَلْفَ أَمِيرٍ مِنَ الْأَمْوَاءِ فَاضْطَرَّ النَّاسُ فَصَلَّيْنَا بَيْنَ السَّوَارِي  
فَلَمَّا صَلَّيْنَا قَالَ أَلَسْ بَيْنَ مَا لَمْ نَكُنَّا نَتَّقِي هَذَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
اسی حدیث سے استدلال کر کے امام احمد و امام اسحق رحمہما اللہ اور بعض اہل فہم و استواری کے درمیان صفت بندی کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں، شافعیہ اور مالکیہ بلا کر اہتہ اس کے جواز کے قائل ہیں، احناف سے اس باب میں کوئی تصریح تو منقول نہیں، البتہ بعض فقہی عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک بھی شافعیہ اور مالکیہ کے مطابق ہے، اس لئے کہ کتب فقہ میں امام کوین الساریتین کھڑا ہونے کی اجازت دی گئی ہے، ویستنبط منہ ان القیام بین الساریتین غیر مکروہ، چنانچہ مؤرخین حقیقہ نے شافعیہ اور مالکیہ ہی کے مسلک کو اختیار کیا ہے،

اور حدیث باب کی توجیہ یہ کہ مسجد نبوی کے ستون متوازی نہیں تھے، بلکہ منحنی تھے، لہذا اگر ان کے درمیان صفت بنائی جاتی تو صفت سیدھی نہ ہوتی تھی، اسی بنا پر صفت بین السواری کو مکروہ سمجھا جاتا تھا، اور حضرات صحابہؓ اس سے بچتے تھے، اور کہنا متقی هذا الخ "کا بھی یہی مطلب ہے، لہذا جہاں ستون متوازی ہوں وہاں ان کے درمیان کھڑا ہونا بلا کر اہت جائز ہوگا، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحَدًّا

فَامْرَأَةٌ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا يَعْبُدُ الصَّلَاةَ، اس سے استدلال کر کے امام احمد، امام اسحق، حماد بن ابی سلیمان، ابن ابی لیل اور دیکھ بن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ اگر پچھلی صف میں کوئی شخص تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز فاسد و واجب الاعداء ہے، لیکن امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کی

نماز ہو جاتی ہے، البتہ اس کا رد (بخاری) ہے، اور حنفیہ نے اس میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسے وقت پہنچے جبکہ صفت بھر چکی ہو تو بچے کھڑے ہوتے وقت ایسے شخص کو جائز کہ کسی اور شخص کے آگے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صفت سے کسی شخص کو کہیں اپنے ساتھ کھڑا کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے، البتہ اگر اس میں ایذا کا اندیشہ ہو یا لوگ جاں ہول، اور اس عمل سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز ہر حال ہو جائے گی، اور کسی قسم کی کراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں کراہت یقیناً ہوگی

جمہور کا استدلال ابو داؤد میں حضرت ابو بکرؓ کی روایت سے ہے، اِنَّهُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَنَبِيُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى كَمَ قَالَ فَرَكِبْتُ دُونَ الصَّفِّ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكِ اللَّهُ حَرَمًا وَلَا تَعْدُ، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کو اعادہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرما کر آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ صلوٰۃ خلف الصفت وحدۃ مفسدہ صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے،

اور حدیث باب کا جواب یہ ہو کہ اعادہ کا یہ امر استحباب پر محمول ہے، بعض حنفیہ نے یہ بھی جواز دیا کہ چونکہ انھوں نے دوسرے شخص کے ملانے کی کوشش کے بغیر کیلے نماز پڑھ لی، اس لئے یہ نماز مکروہ ہوئی، اور یہ حنفیہ کا اصول ہے کہ ”کلّ صلوٰۃ اُدیّت مع الکراهۃ تجب اعادتها“ لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کا مذکورہ اصول علامہ شامیؒ کی تصریح کے مطابق اس کراہت کے باب میں ہے جو صلیب صلوٰۃ میں پیدا ہوئی ہو، خارجی عوارض کی بنا پر جو کراہت آتی ہے اس سے نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ہو جاتی ہے، اور اعادہ واجب نہیں ہوتا، لہذا پہلا جواب زیادہ بہتر ہے کہ یہاں اعادہ کا حکم بطور استحباب دیا گیا ہے نہ کہ بطور وجوب،

نیز حدیث باب کا ایک جواب یہ بھی ہو کہ یہ سننہ مضطرب ہی جیسا کہ امام ترمذیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، ”اما یہی“ ”المعرفہ“ میں لکھتے ہیں، ”وانما لہم یخرجہ صاحبنا الصّیغ لمادق فی اسنادہ من الاختلاف“ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں، ”لو ثبت الحدیث لقلّت بہ“ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں،

اسی باب میں ایک اور روایت ابن ماجہ میں حضرت علی بن شیبان سے مروی ہے، اس میں بھی "استقبل صلوٰۃ" کے الفاظ سے متصل غلط الصفت وحدہ کو اعادہ کا سلم دیا گیا ہے، لیکن اس روایت میں ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر و دونوں راوی ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث بھی قابل استدلال نہیں، اور حضرت ابو بکرؓ کی صحیح روایت کا معارضہ نہیں کر سکتی بالخصوص جبکہ صحابہ کا تعامل بھی اس کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَمَعَهُ رَجُلٌ

صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَعْتُ عَنْ يَسَارِهِ فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَأْسِي مِنْ وَرَائِي، بَعْضُ رَوَايَاتٍ فِي مَا تَحْتَهُ أَوْ بَعْضُ فِيهِ كَانَ يَكُونُ سِرًّا بَعْضِي مَرُومِي هُوَ، لَيْكِنْ تَعَارُفُ اس لَمْ يَنْهَى كَرْتَمَنْ كَوْنُ كَبْرًا هُوَ كَمَا، سَبَلُ سِرِّ كَبْرًا كَمَا بَحْرًا تَحْتَهُ أَوْ بَعْضِي قَلِيلٌ تَحْتَهُ، اس لَمْ نَسَازُ بِرُكُوعٍ اَثَرُ نَبِيِّ بَرَّ،

فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ، اس بات پر اجتماع ہے کہ مقتدی ایک ہو تو وہ عن یمن الایمان کھڑا ہوگا البتہ کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی

۱۵ باب صلوٰۃ الرجل خلف الصف وحدہ ص ۱۰، حدیثنا ابو بکر بن ابی شیبہ ثنا ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بکر حدیثی عبدالرحمن بن علی بن شیبان عن ابیہ علی بن شیبان وکان من الوفد قال خرجنا حتی قدمنا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فبایعناہ وصلینا خلفہ قال ثم صلینا وراہ صلوٰۃ اخری ففعلی الصلوٰۃ فرأی رجلاً فرأی یصلی خلف الصف قال فوقف علیہ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین انصرف قال استقبل صلوٰۃ تک لاصلوٰۃ للذی خلف الصف ۲۲ اثر ۱۵ عن ابن عباس قال قمت لیلة صلی عن یسار النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذ بیدی او بعضدی وشدک من ابن عباس قال انک راہی حتی اقامنی عن یمنہ وقال بیدہ من ورائی بخاری ج ۱ ص ۱۰۱ باب یمینہ المسجد الامام

۱۵ چنانچہ نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک طرح کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذهب فعمت الی جنبہ فوضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ید الیمنی علی رأسی واخذ بأذنی الیمنی ایبتلما فصلی رکعتین الخ، نسائی ج ۱ ص ۲۴۱، کتاب قیام اللیل وتطوع النهار باب ذکر ما یستقی بہ القیام ۱۲

(مرتب ما ناه اللہ)

اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے، کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی اپنا پنجہ امام کی بیڑیوں کی عازات میں رکھے گا، فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگرچہ دلیل کے اعتبار سے شیخی کا قول راجح ہے، لیکن تعامل امام محمدؒ کے قول پر ہے، اور وہ آخرت میں ہے، اس لئے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ پایا جاتا ہے جبکہ امام محمدؒ کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ غلط نہیں ہے، اسی لئے فتویٰ بھی امام محمدؒ ہی کے قول پر ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي مَعَ الرَّجُلَيْنِ

امروز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا كنا ثلاثة ان يتقدم منا احدا، اسی حدیث کے مطابق جبہور کے نزدیک عمل اس پر ہے کہ اگر مقتدی ایک سے زائد ہوں تو امام آگے کھڑا ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو بیچ میں کھڑا ہونا چاہئے، امام ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا وہ اثر ہے جسے امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے، "وروی عن ابن مسعودؓ انه صلی بعلقمة والاسود فاقام احدهما عن يمينه والاخر عن يساره ورواه عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم" حضرت ابن مسعودؓ کے اس اثر کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ اس طرح کھڑا ہونا منسوخ ہو گیا تھا، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو غالباً اس نسخ کا علم نہیں ہو سکا تھا، اور ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل جگہ کی تنگی کی بناء پر تھا، اور ایسے مواقع پر ہمارے نزدیک بھی کھڑا ہونا جائز ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے ان دونوں جوابوں کو ناپسند کرتے ہوئے ان کی تردید کی ہے، پہلے جواب کی اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے جبر امت سے بہت بعید ہے کہ وہ نسخ سے بے خبر رہے ہوں، اور انھیں اس کا علم نہ ہو سکا ہو، اور دوسرے جواب کی حضرت شاہ صاحبؒ نے اس لئے تردید کی ہے کہ یہ حدیث ساکت عن العذر ہے، اور ساکت عن العذر روایت کو بغیر کسی دلیل یا قرینہ کے عذر پر محمول نہیں کیا جاسکتا، لہذا حضرت شاہ صاحبؒ نے جو جواب اختیار فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وسط میں کھڑا ہونا مکروہ تنزیہی ہو، جو جواز ہی کا ایک فسخ ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقامات پر بیان جواز کے لئے مکروہ تنزیہی پر عمل فرمایا، ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہو، اور حضرت

ابن مسعودؓ نے اس کی اقتدار منسبائی جو، اور یہ کوئی بعید نہیں،

وقد حکم بعض الناس فی اسمعیل بن مسلم من قبل حفظہ، لیکن دوسرے ائمہ نے ان کی توفیق کی ہے، لہذا یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جمہور کا استدلال اس حدیث پر موقوف نہیں، بلکہ نگلے باب میں حضرت انسؓ کی جرردایت ..... آرہی ہے وہ بھی جمہور کی دلیل ہے، اُس روایت میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں، وصفت علیہ انا والیتیم دراعہ واللعوز من وراثتنا،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَصِلِي وَمَعَهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ

تَقَمَّتْ اِلَى حَصِيرٍ لَنَا قَدْ اَسْوَدَ مِنْ طُولِ مَا لَيْسَ“ اِیْ مِنْ طُولِ مَا خَلَطَ لَانَهُ مِنْ اللَّيْسِ مِنْ بَابِ ضَرْبٍ بِمَعْنَى الْخَلَطِ لَا بِمَعْنَى اللَّيْسِ مِنْ بَابِ سَيْمٍ،

انا والیتیم وراعتہ، یہ جمہور کی دلیل ہے کہ دو آدمیوں کا امام آگے کھڑا ہوگا،

واللعوز من وراثتنا، اس سے معلوم ہوا کہ عورت خواہ ایک ہو وہ پیچھے کھڑی ہوگی، فصلیٰ بنا کر عتین، ظاہر یہ ہے کہ یہ نفل نماز تھی، چنانچہ اس سے امام شافعیؒ نوافل کی عجات کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک استسقاء، تراویح اور کسوف کے سوا کہیں نوافل کی جماعت جائز نہیں، لیکن حدیث باب حنیفہ کے خلاف حجت نہیں، کیونکہ یہاں جماعت لاعسلیٰ سبیل التداعی تھی، اور احادیث کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے، جبکہ تداعی ہو، اور تداعی کا مطلب مصداق پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، کہ کم از کم چار ائمہ اور امام کے علاوہ ہوں، والہ اعلم،

## بَابُ مَنْ أَحَقُّ بِالْإِمَامَةِ

يَوْمَ الْقَوْمِ اقْرَأْهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَاعْلَمْنَاهُمْ بِالسَّنَةِ، اس حدیث کی بنا پر امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ ”أَشْرَأُ“ اِحق بالامۃ اور ”أَعْلَمُ“ بہر مقدم ہے، اور اشر کے مراد وہ شخص ہے جو تخرید و قرارت میں زیادہ ماہر ہو، اور جسے فسران زیادہ یاد ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ ”أَعْلَمُ“ یا ”أَفْقَهُ“ کو اشر بہر ترجیح دیتے ہیں، مالکیتہ



سوانح کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کا استدلال مرض وفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ہے "مروا ابابکر فلیصل بالناس" اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات میں، مسات حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ اشرار تھے، کما ثبت فی الحدیث، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تقدیم اُعلم ہونے کی بناء پر تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں، "رکان ابوبکر ہوا علمنا" اگر اشرار کی تقدیم افضل ہوتی تو آپ حضرت ابی ابن کعبؓ کو امام بناتے،

حدیث باب کی توجیہ عام طور سے یہی کی جاتی ہے کہ عہد صحابہؓ میں اُعلم اور اشرار میں کوئی تفریق نہ تھی، اور جو اشرار تھا وہی اُعلم بھی تھا، گویا اشرار اور اُعلم کے درمیان تساوی کی نسبت تھی، لیکن یہ جواب بوجہ درست نہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ عہد رسالت میں اشرار صحابہ انہی کو کہا جاتا تھا جو قرآن کریم کے حافظ ہوتے تھے، جیسا کہ غزوة بیر معونہ میں شہید ہونے والوں پر نیز جنگ یمامہ کے شہداء پر اشرار کا اطلاق کیا گیا،

۱۔ بخاری ج ۱ ص ۹۳ باب اہل علم وفضل حق بالامانہ، اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا مسلک بھی احسان کے مطابق ہے، جیسا کہ مذکورہ ترجمہ الباب بھی اس پر دلالت کر رہا ہے، مرتب حنفی عنہ،

۲۔ عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارحم امتی بائمتی ابوبکرؓ وشدیم فی امر اللہ عز و احدیم جابر عثمان بن عفان واطہم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرہم زید بن ثابت وقرآنہم ابی بن کعبؓ لا ترمی ابواب المناقب مناقب معاذ بن جبل وزید بن ثابت وابی بن کعب والی عبیدہ بن الجراح، مرتب حنفی عنہ

۳۔ بخاری ج ۱ ص ۱۰۶ کتاب المناقب باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدد الابواب الاباب ابی بکرؓ

۴۔ عن انس قال بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم حاجۃ یقال لہم اشرار فخرج ہم یم قحان من بنی سلیم رمل و دوکان عندہ یزید قال ہا بزم معونۃ فقال القوم وشدنا یمکم اردنا انما نحن بخنازون فی حاجۃ لغبنی صلی اللہ علیہ وسلم فقتلہم الخ و بخاری

ج ۲ ص ۵۶ کتاب المغازی باب غزوة الرجیع و رمل و دوکان و بزم معونۃ الخ ..... وزید بن ثابت قال ارسل الی ابوبکر مقل اہل الیمامہ راسی فی زمان کل اہل الیمامہ فاذا عزمنا لخطب عندہ قال ابوبکر ان عمرانی فقال ان یقتل قد اخرجہ وشدہ و کثر یوم الیمامہ لقرآن القرآن انی اعشی ان اقرأ القتل بالقرآن بالوطن فیزید بہ کثیر من القرآن الخ۔۔۔

(بخاری ج ۲ ص ۴۵ کتاب فضائل اہل قرآن باب جمع اہل قرآن) مرتب عارفہ اللہ،

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر انسرا سے مراد اُعلم ہونو و اقرا اُھم ابی ابن کعب کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت ابی بن کعب اُعلم الصحابہ تھے، اور یہ بات اجتماع کے خلاف ہے، جس سے یہ کہ حدیث باب میں انسرا اور اُعلم کو صراحۃً الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ انسرا سے مراد اُعلم نہیں،

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ ابنہذا اسلام میں جب کہ قرآن حکیم کے محافظ و ستر اہم تھے اور شخص کو اتنی مقدار میں آیات قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قراءت مستوفیہ کا حق ادا ہو جائے تو حفظ و قراءت کی ترغیب کے لئے امامت میں انسرا کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم اچھی طرح راج پانگیا تو اعلیت کو انجاء امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا، کیونکہ آفر کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن یعنی قراءت میں ہوتی ہے، جبکہ اُعلم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض و وفات میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کو امام مقرر کرنا ان کے اُعلم ہونے کی بناء پر تھا، اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کا ہے اس لئے ان تمام احادیث کے لئے تاریخ کی حیثیت رکھتا ہے جن میں انسرا کی تقدیم کا بیان ہے،

فان كانوا في السنة سواء فاخذ منهم هجرة، اس ہجرت سے مراد وہ ہجرت ہی جو اہل بیت اسلام میں مدارا یا مانجھی، بعد میں اس کا مدار ایمان ہونا شروع ہو گیا، لہذا حقیقت کا یہ محیار اب ختم ہو گیا ہے، اور اب فقہاء نے اس کی جگہ اُذرع کو رکھا ہے، اور یہ بات غالباً اُس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد ہے: ”الْمُهَاجِرُونَ هَجَرُوا نَهْيَ اللَّهِ عَنْهُ“ اسی ہجرت کو اُذرع کہتے ہیں، وَلَا يَوْمَ الرَّجُلِ فِي سُلْطَانِهِ، یعنی کوئی شخص اپنی ملکیت یا غلبہ کی جگہ میں ماموم نہ بنایا جائے مطلب یہ ہے کہ جیسا جو شخص امام ہو وہاں وہی شخص نماز پڑھائے،

وَلَا يَجْلِسُ عَلَى تَكْرُمَةٍ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ، اگر رد معطوف جملوں کے بعد کوئی ایک استثناء یا شرط آئے تو اس میں اختلاف ہے، کہ اس کا تعلق دروزں جملوں سے ہو گیا یا صرف آخری جملہ سے؟ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا تعلق دروزں جملوں سے ہوگا جبکہ حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ اس کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہوگا، اس مقام پر امام شافعیؒ کے اصول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ حنفیہ کے اصول پر اشکال ہو سکتا ہو کہ وَلَا يَوْمَ الرَّجُلِ کا

استثنائاً جو اس علی النکر سے متعلق ہوگا، امامت فی سلطانیت سے نہیں، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں ذوق مساوی ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ازی کے ساتھ امامت فی سلطانیت کا جواز اس استثناء سے نہیں، بلکہ اس کی وجہ وجہ بقیت یہ ہو کہ ہم نے جب امامت فی سلطانیت کی ممانعت کی علت پر غور کیا تو وہ یہ بھی کہ اس سے اصل امام کی خلیفہ ہوگی، اور اس کا دل تنگ ہوگا، کہ اس سے امامت کو جعینا گیا، لیکن جب وہ اجازت دے دے تو وہ علت مرتفع ہو جاتی ہے، اس لئے امامت جائز ہے،

## بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَحَدُكُمْ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

اذا اتم احدكم الناس فليخفف، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تخفیف صلوٰۃ کا تعلق صرف قرات سے ہے، دوسرے ارکان کی ادائیگی سے نہیں، لہذا رکوع و سجود میں نین سے زائد تیسیمات پڑھنا بلا کر اہم جائز ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دن تیسیمات کی مقدار رکوع اور سجود میں ثابت ہے، نیز قرات میں تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ ہر نماز میں قدر سنون سے آگے نہ بڑھے، لہذا انجس میں طوالت مفصل پڑھنا تخفیف کے خلاف نہیں، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ قرات میں تفسی کی خاطر زیادہ دیر لگانا تخفیف کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْرِيمِ الصَّلَاةِ وَتَحْلِيلِهَا

وتحريمها التكبير، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت حسن بصری کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہو، جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہو سکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے، اس مسئلہ میں حدیث باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی محبت ہے،

پھر اس ذکر کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی پڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضہ تحریمہ ادا ہو جاتا ہے، مثلاً اللہ آجّل یا آذتہ آختم کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا لیکن اعادہ صلوٰۃ واجب ہوگا، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف صیغہ تکبیر کی فرضیت کے خالق ہیں، ان کے نزدیک تعظیم باری تعالیٰ کا کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، پھر صیغہ تکبیر کی تعیین میں ان حضرات کا اختلاف

یہ امام مالکؒ کے نزدیک صیغہ "تکبیر صرت اللہ اکبر" ہے، امام شافعیؒ اس میں "اللہ اکبر" کو بھی شامل کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ ان دونوں کے ساتھ "اللہ اکبر" کو بھی شامل کرتے ہیں،

یہ حضرات صیغہ "تکبیر کی فرضیت پر حدیث باب کے جملہ تحریریں التکبیر" سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں خبر معرفت بالآم ہے، جو صحرا فائدہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تحریر "تکبیر میں منحصر ہے، جیسا کہ مفتاح الصلوٰۃ" طور میں منحصر ہے،

در اصل یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی تفرق نہیں، اور فرض اور سنت کے درمیان مامورات کا کوئی اور درجہ نہیں چنانچہ یہ حضرات اخبار امارہ سے بھی فرضیت ثابت ہونے کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک فرض اس مامورہ کا نام ہے جو کسی قطعی الثبوت نص سے قطعی الدلالة طریقہ پر ثابت ہوا ہو، اور اگر کوئی مامورہ قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو تو اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ زیر بحث مسئلہ میں بھی حنفیہ کا استدلال آیت قرآنی "وَذَكَرُوا اسْمَ رَبِّهِمْ فَهِيَ" سے ہے، کہ اس میں مطلق اسم باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغہ "تکبیر کی کوئی خصوصیت نہیں، اور حدیث باب میں صیغہ "تکبیر کی جو تخصیص کی گئی ہے وہ خبر واحد ہونے کی بنا پر قطعی الثبوت نہیں، لہذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی، البتہ وجوب ثابت ہوگا،

اس پہلی اختلاف کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اختلاف نظریاتی نوعیت کا ہے، علمی اعتبار سے دونوں مذہبوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں، کیونکہ صیغہ "تکبیر کے چھوڑ دینے سے نماز دونوں کے نزدیک واجب الامارہ رہتی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہیں ہوتی، لہذا ان کے نزدیک ایسے شخص کو جو صیغہ "تکبیر کے ساتھ نماز کا اعادہ ذکرے تارک صلوٰۃ کہا جائے گا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کو تارک واجب یا تکبیہا تو کہیں گے، لیکن مطلق نماز کا تارک اسے نہیں کہا جائے گا، واللہ اعلم،

وتعليقها التسليم، صیغہ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغہ "تکبیر میں ہو کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے لئے صیغہ سلام یعنی "السلام علیکم" فرض ہے، لہذا اگر کوئی شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف خروج بوضع لمصلیٰ ہے، اور صیغہ سلام کے بارے میں مشائخ حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، امام طحاویؒ سے مروی ہے کہ وہ سنت ہے، اور شیخ ابن ہمامؒ

لہ ولی تمین الخاقانی (۱) مسئلہ باب صفة الصلوٰۃ (الخروج من الصلوٰۃ) بوضع المصلی من منازلی صیغہ "علی خروج" اور علی الخاقانی من الاثن عشریۃ قال ولولم یبق علیہ فرض لما بطلت صلاتہ، فیما، وعلی خروج الکرض لیس بفرض وحرر الصحیح علی ما یجئ فی مواضع

فرماتے ہیں کہ واجب ہی دوسرا قول راجح اور مختار ہے، لہذا جو شخص صیغہ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ قوادر ہوتا ہے گا، لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی،

حدیث باب کا ذکر یہ جملہ وتحلیلہا التسليم "ائمۃ ثلاثہ کی دلیل ہے، کہ اس میں خبر معترت باللام ہونے کی بناء پر مفید ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صیغہ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہو، حنفیہ کا موقف سہل بھی وہی ہے کہ یہ خبر واحدہ ہے جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں نیز حنفیہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے اُس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا "اذا قلت هذا او قضيت هذا فقد قضيت صلوٰتک ان شئت، ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد" اس سے ثابت ہوا کہ قعود بقدر القہر کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث باب کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے، سو ہم اس کے قائل ہیں،

## بَابُ فِي نَشْرِ الْأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيرِ

اذا كبر للصلوة نشأ أصابعه، حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ نشر کے دو معنی ہیں، ایک ضد القبض یعنی انگلیوں کو سیدھا رکھنا جو موڑنے کی ضد ہے، اور دوسرے ضد الغم یعنی دو انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا جو ملائے کی ضد ہے، یہاں پہلے معنی مراد ہیں، لہذا فقہاء نے جو یہ فرمایا ہے کہ سجدہ کے وقت انگلیوں کو نہم کرنا اور رکوع کے وقت اُن میں فاصلہ رکھنا مستحسن ہے، اور باقی اوقات میں انگلیوں کو اپنے مال پر جموڑ دینا چاہئے فورہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے،

كان اذا دخل في الصلوة رفع يديه من أ، اى ماذا يدیه، یہ نشر کے پہلے معنی کے مطابق ہے،

واعطأ ابن يمان في هذا الحديث، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام ترمذی کے اس اعتراض کا منشا اگر سند کا ضعف ہے تو تب تو اُن کا یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ یحییٰ بن یمان سے اس روایت میں غلطی ہوئی، کیونکہ رجال سند کے ہمارے میں اُن کا قول جھٹ ہے، لیکن یہ خیال گدڑا ہے کہ شاید اس مقام پر امام ترمذی نے یحییٰ بن یمان کا تخطیہ سند کی بناء پر نہیں، بلکہ متن کی بناء پر کیا ہے؟

کہ انھوں نے یحییٰ بن یمان کی روایت میں ابی ہریرہؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 اذا کتب للصلوة نشر اصابعہ اور عبد اللہ بن عبد المجید کی روایت سمعت ابی ہریرہؓ يقول  
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الی الصلوة رفع یدیه ثم انا کے معانی میں  
 تعارض تھا، اور فرمایا کہ دوسری روایت صحیح ہے، اور پہلی غلط ہے، اگر بات یہی ہے تو امام ترمذیؒ  
 کا یہ اعتراض درست نہیں، اس لئے کہ "نشر" کے ایک معنی "مد" کے عین مطابق ہیں، اور امام احمد  
 سے منقول ہے کہ انھوں نے "نشر" کے حقیقی معنی هذا القبض قرار دیتے ہیں، لہذا درحقیقت دونوں  
 قسم کے الفاظ میں کوئی تعارض نہیں، اور نہ یحییٰ بن یمان کی حدیث کو خطا قرار دینے کی کوئی  
 ضرورت ہے،

## بَابُ فِي فَضْلِ التَّكْبِيرِ الْأَوَّلِ

من صلی اربعین یومانی جماعة یدبرک التکبیر الاولی، تکبیر اولی کا اطلاق بعض  
 حضرات نے امام کے قرأت شروع کرنے سے پہلے پہلے وقت پر کیا ہے، اور بعض نے اشترک فی التکبیر  
 پر اور بعض نے رکوع سے قبل تک اور بعض نے ادراک التکبیر الاولی کا مصداق ادراک الركعة الاولی  
 کو قرار دیا ہے، زیادہ فقہاء اس آخری قول کی طرف مائل ہیں،

کتب لہ براۃ من النار وبراۃ من التفاق، اگرچہ براۃ من النار سے براۃ من التفاق  
 خود بخود سمجھ میں آسکتی تھی، لیکن اس کو علمدہ اس لئے ذکر کیا کہ براۃ من النار کا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا،  
 مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ دنیا میں بھی ایسے شخص کو تفاق سے پاک تصور کریں، اسی حدیث سے صوفیاء  
 نے چلوں کی اصل اخذ کی ہے، کیونکہ یہاں چالینس دن کی تعیین کی گئی ہے، اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے،  
 لیکن بعض دوسری آیات و روایات سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ چالینس دن میں عادت ڈالنے  
 کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے خصوصی اثر رکھ لیا ہے، اور اس کی اصل الاصول حضرت موسیٰ علیہ السلام کا  
 کوہ طور پر چالینس دن کا اعتکاف کرنا ہے، واللہ اعلم،

۱۔ یحییٰ بن یمان اور عبد اللہ بن عبد المجید دونوں کی مذکورہ روایتیں اسی باب میں امام ترمذیؒ نے  
 نقل کی ہیں، ۲۔ مرتب عنی عند

## باب مَا يَقْرَأُ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ

شم یقول سبحانک اللہم، امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں، بلکہ تکبیر کے بعد نماز کی ابتداء براہ راست سورۃ فاتحہ سے ہوتی ہے، ان کا استدلال ترمذی ہیں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والیوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمین“ لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے، امام مالک کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی مستدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاح قراءت جبرہ پر، لہذا استراحت سترتہ اس کے منافی نہیں،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۃ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟ شافعی کے نزدیک ”توجیہ“ افضل ہے، یعنی اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ مِنْ اِلٰہِیْہِمْ اَفْضَلُ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ثنا: افضل ہے،

امام ترمذی نے اس باب میں ثنا کے ثبوت کے لئے حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں، لیکن یہ دونوں سنداً مکمل فید ہیں، البتہ حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث اس باب میں صحیح اور ثابت ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوة قال سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جلالک ولا الہ غیرک،

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اُس آیت سے استیناس کیا ہے، جو سورۃ انعام میں آئی ہے، اور اس میں ”ھٰذَا اَکْبَرُ“ کے بعد انی وجَّهْتُ

۱۵ ج ۱ باب فی افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمین،

۱۵ آخر ہنس ص ۲، باب ما یقرأ بعد تکبیر الاحرام قال النعمی بعد ذکر ہذا الحدیث، رواہ الطبرانی فی کتابہ المستدرک فی الملاحہ واستادہ جید اس کے بعد علامہ نیمویؒ نے طحاوی اور دارقطنی کے حوالہ سے سند صحیح کے ساتھ دو اثر ذکر کیے ہیں جن میں حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں ذکر ہے کہ وہ افتتاح صلوة میں ثنا پڑھا کرتے تھے

مترتب علی عندہ

..... وجہی للذی فطر المیزات والارواح الخ ذکر ہوا بر بعض دوسری روایات سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ نے سورۃ طور کی اس آیت سے استیساں کیا ہے جس میں ارشاد ہے ”وہم جمد ربک جن تقوم الخ“

و جمد الخ، یا قریباں! فوازندہ ہے اور محمد الخ، متلبسا سے متعلق ہو کر فعل محذوف ”أتبع“ کی ضمیر فاعل سے حال ہے، یا پھر واو عطف کے لئے ہے، اور تقدیر عبارت اس طرح ہے ”و جمد الخ، اس صورت میں بازانہ ہوگا، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْجَهْرِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جہر مسئلہ کا مسئلہ ان مسرکہ الآراء مسائل میں سے ہے جن میں ایک موصوفہ تک زبانی اور قلمی مناظر کا بازار گرم رہا ہے، اور مختلف علمائے اس مسئلہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں امام دارقطنیؒ اور عیسیٰ بغدادی کے رسائل بھی شامل ہیں، جو شافعیہ کی ترجمانی کے لئے لکھے گئے ہیں، حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے مفصل کلام حافظ جمال الدین زبلیؒ نے کیا ہے، انھوں نے ”نصب الراية“ میں اس مسئلہ پر تقریباً ساٹھ صفحات لکھے ہیں، اور اپنی امام مادت کے خلاف بڑے جوش و خروش کا مظاہرہ کیا ہے، اس تمام تر نزاع کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ تسمیہ کے جہر اخفاء کے مسئلہ میں اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض بفضل و مفصول کا اختلاف ہے،

تبیح مذاہب | اس مسئلہ میں تنفیح مذاہب یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک تسمیہ سرے سے مشروع ہی نہیں ہے، نہ جہر نہ بستر، امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے، اور صلوٰۃ

جہر میں جہر کے ساتھ اور برتر میں برتر کے ساتھ جہر واجب ہے گا، امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی تسمیہ مسنون ہے، البتہ اسے ہر حال میں بستر پر سنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا بستری، اس مسئلہ میں بعض اہل ظاہر مثلاً ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں، اور بعض محققین شافعیہ نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے،

ادلۃ مذاہب | امام مالکؒ کا استدلال عبداللہ بن مغفل کی حدیث پر ہے جس میں انھوں نے اپنے صاحبزادہ کو بسم اللہ پڑھنے سے روکا، اور اسے بدعت قرار دیا، اور فرمایا

”وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر وعمر وعثمان فلم أسمع احدا منهم یقولہا فلا تعلمہا اذا انت صلیت فقل الحمد للہ رب العالمین،



بزرگے باب فی افتتاح القراءۃ بالحمد للرب العالمین کے تحت حضرت انسؓ کی حدیث آرہی ہے قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر و عمر و عثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین، لیکن حنفیہ کی طرف سے ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی جہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب ہی میں عبد اللہ بن مغفل کے صاحبزادے فرماتے ہیں: ”سمعی ابی داؤد فی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اس سے ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے تسمیہ جہراً ہی پڑھا ہوگا اسی پر عبد اللہ بن مغفل نے فرمایا: امی بنی محدث ایالہ والحدیث دلہذا احد امن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدیث فی الاسلام، گویا عبد اللہ بن مغفل نے جہر بالتسمیہ پر کفر ضررانی، لہذا حدیث باب میں ”فلا تقلھا“ کے الفاظ کو ”فلا تجھرہا“ کے معنی پر محمول کیا گیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں ”قول“ کے بجائے ”جہر“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ حافظ زیلعیؒ نے نسب الراویہ میں اس کی تفصیل بیان کی ہے، نیز ”فلا تقلھا“ کو ”لا تجھرہا“ کے معنی میں اس نے بھی لیا جائے گا کہ مطلق تسمیہ بہت سی دوسری احادیث سے ثابت ہے، کاسیاتی تفصیل، امام شافعیؒ نے جہر بسم اللہ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو صحیح بھی ہو اور صریح بھی، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے نسب الراویہ میں ان کے تمام دلائل کی مفصل تردید کی ہے، یہاں اس پوری بحث کو نقل کرنا تو ممکن نہیں لیکن شافعیہ کے اہم دلائل اور ان پر تبصرہ درج ذیل ہے،

امام شافعیؒ کی سبک مضبوط دلیل جس پر حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اعتماد کیا ہے سنن نسائی میں حضرت نعیم الجمریؒ روایت ہو فرماتے ہیں: ”صلیٰت وراء ابی ہریرۃؓ فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، ثم قرأ بآتم القرآن حتی اذا بلغ غیر المغضوب علیہم رلا الفضالین فقال آمین فقال الناس آمین ویقوم کلما سجد اللہ اکبر و اذا قام من الجلوس فی الاثنین قال اللہ اکبر و اذا سلم قال والذی نفسی بیدہ انی لا شہکم صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

حافظ زیلعیؒ نے اس روایت کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اولاً یہ روایت شاذ اور معلول ہے

کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کے کئی شاگردوں نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، لیکن سوائے نعیم البحر کے کوئی بھی قراءۃ تسمیہ کا یہ جملہ نقل نہیں کرنا اور اگر بالفرض اس کو معتبر مان بھی لیا جائے تب بھی یہ روایت شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں، کیونکہ قراءت کے لفظ سے بسم اللہ کی نفس قراءت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا جہرا اس لئے کہ قراءت کے لفظ میں قراءت بابتسرا کا بھی احتمال ہے، لہذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں،

شافعیہ کی دوسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت معاویہؓ کا واقعہ ہے جسے حضرت انس بن مالکؓ نقل کرتے ہیں: "قال ملی معاویۃ بالمدینۃ صلوۃ فجہل فیہا القراءۃ فلم یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولم یقرأ للسرۃ التي بعد ہا ولم یکتو حین یہوی حتی قضی تلك الصلوۃ فلما استمع ناداه من سمع ذلك من المهاجرین والانصار من کل مکان یلمعاویۃ اسقہ الصلوۃ ام نہیت قال فلم یصل بعد ذلك الا قرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن وللسرۃ التي بعد ہا کثیر بن یحوی ساجدا (قال الدارقطنی) کلہم راوی رواۃ، ثقات، امام حاکم نے بھی یہ روایت تخریج کی، اور اس کے بعد فرمایا: "ہذا حدیث صحیح علی شرط مسلم" اور خطیبؒ فرماتے ہیں: "ہو اجماعاً یعتد علیہ ہذا الباب" حافظ جمال الدین زلیعیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اولیٰ تو یہ حدیث سنداً و متناً مضطرب،

صفحہ ۱ ص ۳۱۱ باب وجوب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوۃ والجمہر بہا واختلاف الروایات فی ذلك ۱۲

۱۱ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲۳۳) حدیث البحر بسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲

۱۳ حافظ زلیعیؒ نے تعبیر الایہ میں مذکورہ روایت کو مستدرک حاکم کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "والجواب عنہ بوجہ واحد مان دارہ علی عبداللہ بن عثمان بن حنفیہ ومان کان من رجال مسلم لکنہ فیہ اسد بن عدی الی ابن معین انہ قال احادیثہ یفرقہ وقال النسائی یلین الحدیث لیس بالقوی فیہ قال الدارقطنی ضعیف لیتوہ وقال ابن المذنبی منکر الحدیث وبالجملة فهو مختلف فیہ فلا یقبل ما تروہ مع انہ قد ضرب فی اسنادہ ومتنہ وہو ایضاً من اسباب الضعف، لما فی اسنادہ فان ابن خنیثم تارہ یرویہ عن ابی بکر بن حفص عن انس تارہ یرویہ عن اسمعیل بن عبید بن رفاعہ عن ابیہ ومان الروایتان عند الدارقطنی ص ۱۱۰ وعند الشافعی فی کتاب الامم ص ۱۳ ج ۱۳ او عند البیہقی ص ۴۹ ج ۲ وقد رجع الاولی البیہقی فی کتاب المعرفۃ لجلالہ راویہا ومان جریج ومان الشافعی الی تریج الثانیۃ ورواہ ابن خنیثم ایضاً ۱۴

۱۵

اور ثانیاً یہ روایت کئی وجوہ سے معلول ہے، ایک تو اس نے کہ حضرت انسؓ بصرہ میں رہتے تھے، اور حضرت معاویہؓ کے قدوم مدینہ کے وقت ان کا مدینہ آنا ثابت نہیں، دوسرے اس لئے کہ جن علماء مدینہ نے حضرت معاویہؓ پر اعتراض کیا وہ خود اخفاءِ قسمیہ کے قائل تھے، اور ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا معلوم نہ ہوگا جو جہر کا قائل ہو، پھر وہ جہر کا مطالبہ کیسے کر سکتے تھے؟

ثانیہ کی تیسری دلیل مستدرک حاکم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجهر ببسم اللہ الرحمن الرحیم، حافظ زلیحی نے نصیب اللہ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "قال الحاكم اسنادہ صحيح وليس له علة" اس روایت کا حافظ زلیحی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف بلکہ قریب قریب موضوعہ کہ اور حاکم کا اُسے صحیح قرار دینا ان کے تساہلِ محدث کی بنا پر ہے، چنانچہ حافظ زلیحی نے بھی اس روایت کی تضعیف کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب اس روایت کے صحیح ہونے کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ خود حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول ثابت ہے "الجهر ببسم اللہ الرحمن الرحیم قراءۃ الاعراب"

(تفسیر حاشیہ صفحہ گذشتہ) والادوی عنہ وعند الحاکم والثانیۃ عند الثانی۔ واما الاضطراب فی متنبہ فتارة یقول صلی قبلہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولم یقرأ بها للستورۃ التي بعدہا كما تقدم عند الحاکم وتارة یقول فلم یقرأ ببسم اللہ الرحمن الرحیم من الفتح القرآن وقرأ بها الکتاب كما ہو عند الدارقطنی فی روایۃ اسمعیل بن عیاش وتارة یقول فلم یقرأ ببسم اللہ الرحمن الرحیم لام القرآن ولا للستورۃ التي بعدہا كما ہو عند الدارقطنی فی روایۃ ابن جریج، ومثل هذا الاضطراب فی الاستدلال المتنبہ ما یوجب ضعف الحدیث لانه مشعر لعدم ضبطه، الوجه الثاني ان شرط الحدیث الثابت ان لا یكون شاذاً ولا معللاً وحذا شاذ معتل الخ (نصب الزلیح ج ۱، ص ۳۵۳ و ۳۵۴)، از مرتب عاقلہ اللہ ۴

۱۵ (ج ۱، ص ۳۵) حافظ زلیحی نے یہ روایت مستدرک ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن اس پر مستدرک میں یہ روایت تلاش کرنے سے قاصر رہا، البتہ مستدرک (ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴) باب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ فی الفلوة ببسم اللہ الرحمن الرحیم فقدا آیت کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ سے یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجهر ببسم اللہ الرحمن الرحیم، لیکن اس کی سند میں محمد بن قیس راوی ضعیف ہے، چنانچہ حافظ زلیحی اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں: "قلت نحو ضعیف" از رشید اشرف عاقلہ اللہ تعالیٰ، مکملہ مسند ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۱۱۸ من کان لا یجهر ببسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲

شواہد کی ایک دلیل اگلے باب رباب من رأی البحر بسم الله الرحمن الرحيم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتتح صلواته بسم الله الرحمن الرحيم" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اذل تو خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کے بارے میں فرمایا "قال ابو عیسیٰ ولس اسناد کا ہذا" دوسرے اس میں جہر کی تصریح بھی نہیں ہے، فلا یستتم بہ الاستدلال؛

شواہد کے بنیادی دلائل یہی تھے جو اوپر بیان ہوئے، خطیب بغدادی اور امام دارقطنیؒ نے شافعی کی تائید میں اور بھی متعدد روایات جمع کی ہیں، لیکن حافظ زلیحیؒ نے نصب الرایہ میں ان میں سے ایک ایک پر تبصرہ کر کے انھیں ضعیف یا موضوع ثابت کیا ہے، مختصر یہ کہ شوافع کی مستدل روایات یا صحیح نہیں یا مضعف نہیں، چنانچہ حافظ زلیحیؒ نے نصب الرایہ میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے "فتاویٰ" میں نقل کیا ہے کہ جب امام دارقطنیؒ نے جہر بسملہ کی روایات جمع کیں اور اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا تو بعض مالکیہ ان کے پاس آئے اور قسم دے کر ان سے پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں؟ تو امام دارقطنیؒ نے جواب دیا "کل ملو دی من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجمع فلیس بصحیح، واما من التعابة فمنهم معجم وضعیف، اس سے بڑھ کر ان مستدلات کی کمزوری کا اعتراض اور کیا ہوگا؟

دوسرے بہت سے محدثین نے بھی تصریح کی ہے کہ جہر بسملہ کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں، حافظ زلیحیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ روافض جہر بالتسمیہ کے قائل تھے، اور ان کے بارے میں بات مشہور ہے کہ وہ اکذب الناس فی الحدیث ہیں، چنانچہ انھوں نے جہر بسملہ کی تائید میں بہت سی احادیث مٹا دی ہیں، چنانچہ بیشتر احادیث جہر میں سند کا مدار کسی دسی رافضی پر ہے، یہی وجہ ہے کہ شیخین نے جہر بسملہ کی روایات مخرج نہیں کیں، حافظ زلیحیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس باب میں کوئی روایت صحیح سند ثابت ملتی تو میں دو مرتبہ قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امام بخاریؒ اسے اپنی "صحیح" میں ضرور ذکر کرتے، کیونکہ امام بخاریؒ حنفیہ پر اعتراض کرنے میں خاصی دلچسپی لیتے ہیں، اور انہیں "قال بعض الناس" کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں،

**حنفیہ کے دلائل** | اچان تک حنفیہ کے مستندات کا تعلق ہو اگرچہ وہ مرد اکم ہیں، لیکن سند ابڑی  
جلیل العتد وغیرہ اشان اور محنت کے اعلیٰ معیار پر ہیں۔

① چنانچہ حنفیہ کی پہلی دلیل مثلاً شریف میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، قال صلیت مع رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم والی بکر وعمر وعثمان فلم اسمع احداً منهم یقرأ بسم اللہ الرحمن  
الرحیم۔ یہی روایت نسائی میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم والی بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم فلم اسمع احداً منهم یجہد بسم اللہ الرحمن  
الرحیم۔ میں نے واضح ہو گیا کہ صحیح مسلم کی روایت میں قرأت کی نفی سے جہر کی نفی مراد ہے،

② نسائی ہی میں حضرت انسؓ سے ایک دوسری روایت ہے، صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم فلم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم وصلی بنا ابو بکر وعمر فلم نسمعها  
منہما۔ اس سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا منشاء جہر تسمیہ کی نفی کر لیا ہے نہ کہ نفس سترت کی،

③ تیسری دلیل حضرت ابن عبد اللہ بن مغفل کی حدیث باب ہے، جس میں فرماتے ہیں، سمعی ابی  
وانافی الصلوۃ اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم، فقال لی امی بنی محمد بن ایلک والحدث  
قال ولم أر احداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدث  
فی الاسلام وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر وعمر وعثمان فلم اسمع  
احداً منهم یقولہا فلا تقلہا اذا انت صلیت فقل الحمد لله رب العالمین۔ اس روایت  
میں "لا تقلہا" سے مراد "لا تجہد بہا" ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی جو روایت ہم نے اوپر ذکر  
کی ہے اس میں جہر کی نفی ہے، لہذا یہاں بھی یہی مراد ہوگی،

اس پر ثنائیہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں عبد اللہ بن مغفل کے صاحبزادہ مجہول ہیں لیکن  
اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان کا نام مزید ہے، اور ان سے تین راوی روایت  
کرتے ہیں، اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جس شخص سے روایت کرنے والے دوہوں اس کی جہالت  
رفع ہو جاتی ہے، اور یہاں تو ان سے روایت کرنے والے دو سے زائد ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ

طہ (ج ۱ ص ۱۷۲) باب جہد من لا یجہد بالبسمۃ،

طہ (ج ۱ ص ۱۷۲) کتاب الافتتاح، ترک الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم،

طہ (ج ۱ ص ۱۷۲) ترک الجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم،

فرمانے میں: حدیث عبد اللہ بن غفل حدیث حسن "نیز اسی مفہوم کی روایت نسائی میں بھی آئی ہے، اور امام نسائی نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے:

(۴) امام طحاوی وغیرہ نے روایت نقل کی ہے، "عن ابن عباسؓ فی الجہل بیسم اللہ الرحمن الرحیم قال ذلک فعل الاعراب، نیز طحاوی ہی میں حضرت ابو وائل سے مروی ہے: "قال کان عمرو علی لا یجہل ان بیسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتامین،

بہر حال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بناء پر امام شافعی کے مستندات کے مقابلہ میں

راجع ہیں،

## بَابُ فِي اقْتِطَاعِ الْقِرَاءَةِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ،

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان یفتتحون القراءۃ

بالحمد لله رب العالمین، یہ حدیث بھی اخفاء تسمیہ کے باب میں حنفیہ کی دلیل ہے، امام شافعی نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہاں "الحمد لله" بطور علم آیا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ ختم سورۃ سے پہلے پڑھا کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ "بسم اللہ" پڑھا پڑھا کرتے تھے، لیکن اس تاویل کا بعید ہونا محتاج بیان نہیں،

بسم اللہ جزو قرآن کریم یا نہیں؟ :- اس باب کا منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ "بسم اللہ"

مستتر آن حکیم کا جزو ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ سورۃ نزل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں جو "بسم اللہ" آئی ہے وہ تو باجماع قرآن حکیم کا جزو ہے، البتہ جو "بسم اللہ" سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ مستتر آن کا

۱۔ حدیث ابن عبد اللہ بن مغفل قال کان عبد اللہ بن مغفل اذا سمع احدا یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم یقول صلیت خلف

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و خلف ابی بکر و خلف عمر رضی اللہ عنہما فما سمعت احدا منہم قرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم،

نسائی ج ۱ ص ۱۴۳ ترک الجوز بسم اللہ الرحمن الرحیم، مرتب غفرلہ

۲۔ شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۰ باب قراءة بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوۃ،

۳۔ ج ۱ ص ۹۹ باب قراءة بسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوۃ،

۴۔ اند من سلیمان و ان بسم اللہ الرحمن الرحیم، سورۃ نزل آیت ۳۰، مرتب عفی عنہ

جس میں نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کے طرح ایک ذکر ہے، امام شافعی کا قول یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کا جزو تو ہے ہی بھر باقی سورتوں کا جزو بھی نہیں، اس میں ان کے دو قول ہیں اور اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزو ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ جزو دستران تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جزو نہیں، بلکہ یہ آیت فصل بین السور کے لئے نازل کی گئی ہے،

امام شافعی کا پہلا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں جہر تسمیہ پر دلالت کرتی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر جہزہ رفاختہ ہوتی تو جہزہ شروع نہ ہوتا، اس کا مفصل جواب پہلے باب میں درج کیا ہے، کہ جہر کی مسنونیت ثابت نہیں،

ان کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، قال یسئذات یوہر بین اظہرنا یرید النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا غفأ غفأ ثم رفع رأسه متبسمًا فقال لا ما اضحکک یا رسول اللہ قال نزلت علیّ آتھا سورۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانعوان شائک هو الابد، ثم قال هل تدررون ما الکوثر الخ، شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپ نے سورۃ کی ابتداء بسم اللہ سے کی جو اس کے جزو دوسرے ہونے کی دلیل ہے، لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کی وجہ اس کا جزو دوسرے ہونا نہیں تھا، بلکہ آپ نے بسم اللہ کی تلاوت بغرض ابتداء فرمائی تھی، شافعیہ کا تیسرا استدلال اس سے ہے کہ تمام مساحف میں بسم اللہ ہر سورۃ کے ساتھ لکھی ہوئی ہے، لہذا استدلال بہ التودی، لیکن یہ بھی ضعیف استدلال ہے، کیونکہ مساحف میں مکتوب ہونے سے جزو دستران ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن جزو دوسرے ہونا ثابت نہیں ہوتا،

**احناف کے دلائل:**۔ حنفیہ کی دلیل اول تو وہ روایات ہیں جن میں ترک الجہر بالتسمیۃ معترج ہے، کیونکہ ترک الجہر بالتسمیۃ بسم اللہ کے سورۃ فاتحہ کا جزو نہ ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ حدیث باب میں بھی سرائے کا افتتاح بسم اللہ کے بجائے الحمد اللہ سے کرنے کا بیان ہے،

کما یدل علیہ روایۃ ابن عباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف خاتمۃ السورۃ حتی تنزل بسم اللہ الرحمن الرحیم فاذا نزل بسم اللہ الرحمن الرحیم عن ان السورۃ قد ختمت واستقبلت او ابتدأت سورۃ اخروی، رواہ البزار باسنادین رجال احدهما رجال یصح (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۸۵) مرتب ما قالہ اللہ،

ص ۱۸۳ ص ۱۴۳ قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم، لہذا لا غفایۃ فی حالہ الا انہی قالہ، مرتب

جو عدم جزئیت پر دلالت کرتا ہے، یہاں بھی امام شافعیؒ نے وہی تاویل کی ہے، کہ الحمد للہ کا ذکر بطور علم ہر ادنیٰ بتلاۃ مقصود ہے کہ سورۃ فاتحہ ضخیم سورۃ سے پہلے پڑھتے تھے، لیکن یہ تاویل بعید ہے اور غیر متبادر الی اللہ نہیں ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی معروف روایت ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان سورۃ من القرآن ثلاثون آیۃ شفعت لرجل حتی غفر له وہی تبارک الذی بیدہ الملك، ہذا حدیث حسن، اور سورۃ ملک کی تیس آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو اس کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ اگر بسم اللہ کو بھی اس کا جزو شمار کریں گے تو اکتیس آیات ہو جائیں گی،

حنفیہ کی چوتھی دلیل آیت قرآنی ہے، ولقد آتینک سبعاً من المثانی والقرآن اعظم اس میں سبع مثانی سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورۃ فاتحہ ہے، کیونکہ یہ اُن سات آیات پر مشتمل ہے جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں، اور سورۃ فاتحہ کی سات آیات اُسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کا جزو نہ مانا جائے، ورنہ آیتیں آٹھ ہو جاتی ہیں، اس کی تائید ان صحیح احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ کا نام السبع المثانی قرار دیا ہے،

حنفیہ کی پانچویں دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک طویل روایت ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں کان سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوۃ بین و بین عبدی نصفین ولعبدی ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمین

لہ ترمذی ج ۴، ابواب فصائل القرآن عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب ما جاء فی سورۃ الملك، لہ کافی فی روایۃ البخاری عن ابی سعید بن الخدیج قال کنت اصلي فی المجد فندمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم اُجِز فقلت یا رسول اللہ انی کنت اصلي فقال لم يقل اللہ استجبوا للہ وللرسول اذا دعاکم ثم قال لی لا ملک سورۃ وہی اعظم السور فی القرآن قبل ان تخرج من المجد ثم اخذ بيدي فلما ارد ان يخرج قلت له لم تقل لا ملک سورۃ ہی اعظم سورۃ من القرآن قال الحمد لله رب العالمین ہی سبع المثانی والقرآن اعظم الذی اوتيته ارحم الراحمين

ج ۲ ص ۶۴۲، کتاب التخصیص باب ما جاء فی فاتحۃ الكتاب۔



قال الله تعالى حمد في عبدی واذا قال الرحمن الرحيم قال اثني على عبدی فلذا قال  
ملك يوم الدين قال مجدني عبدی وقال مرة فوض الى عبدی فلذا قال ايتك لعبد  
ولايتك نستعين قال هذا بيني وبين عبدی ولعبدی ما سئل فلذا قال اهدنا الصراط  
الستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هذا  
لعبدی ولعبدی ما سئل یہ حدیث قدسی ہے، اور اس میں پوری سورۃ فاتحہ کی تفصیل اور ہر  
آیت کی فضیلت ظاہر کی گئی ہے، لیکن اس میں بسم اللہ کا تذکرہ نہیں ہے جو عدم جزئیۃ البسمۃ  
للفاتحہ کی دلیل ہے،

یہ تو احادیث کے دلائل تھے، امام مالکؒ بھی انہی ائمہ سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں  
کہ جب بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزر دہوئی اور نہ کسی اور سورۃ کا تو مجموعۃ قرآن کا جزر دیکھے  
ہیں سکتی ہے؟

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ بسم اللہ فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے  
اس لئے کسی خاص سورۃ کا جزر نہیں، البتہ مجموعۃ سترآن کا جزر ہے، کیونکہ قرآن کریم کی تعریف  
اس پر صادق آتی ہے، یعنی "کلام اللہ المنزل علی محمد خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ  
وسلم المكتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة" لہذا اسے لامحالہ  
قرآن کریم کا جزر ماننا پڑے گا، واللہ اعلم بالصواب،

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، قَرَأَ يَقْرَأُ عَمُومًا بِلَا رَاسِطَةٍ مُتَعَدِّی ہوتا ہو  
مثلاً قَرَأْتُ الْكِتَابَ کہنے میں نہ کہ قَرَأْتُ هَذَا الْكِتَابَ لیکن حدیث باب میں اس کو بواسطۃ الباء  
متعدی کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کے جواب میں متعدد توجیہات کی گئی ہیں،  
بعض حضرات نے فرمایا کہ حرف "ب" یہاں معنی تبرک کی تضمین کے لئے ہے، اور تقدیر  
عبارت و راسل اس طرح تھی "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ وَيَتَبَرَّكْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" اور

لے صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۶۹، اباب وجوب سترۃ الفاتحہ فی کل رکعۃ واذن المبحین الفاتحہ ولا اکثہ  
تعلیہا سترۃ ما یتسر لا غیراً،

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں ”ب“ زائد ہے، لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر توجیہ اور علمی تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب فی مسئلہ اتم الکتاب“ میں بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ ہر افعال بلا واسطہ متعدی ہوتے ہیں اُن کو کبھی کبھی ”ب“ کے واسطے سے بھی متعدی کر دیا جاتا ہے، لیکن درلوں صورتوں میں معنی کا اسرق ہوتا ہے، چنانچہ جب ”ب“ کا واسطہ نہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول پہلے مفعول ہے، یعنی مفعولیت میں کوئی اور اس کے ساتھ شریک نہیں، اور جب ”ب“ کا واسطہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول پہلے مفعول ہے اور مفعولیت میں کوئی اور بھی اس کے ساتھ شریک ہے، چنانچہ ”قرأ“ کو جب بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کا مفعول آکل مفرد ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ صرف اسی کو پڑھا گیا، کوئی اور چیز نہیں پڑھی گئی، اور جب ”ب“ نے ساتھ اس کو متعدی کیا جائے گا تو مفعول پہلے بعض معسرور ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ مفعول پہلے پڑھا گیا اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کا بیان کرتے ہوئے احادیث میں ”یقرأ بالطور“ ”قرا فی المغرب بالطور“ اور ”کان یقرأ فی الفجر بآل القرآن المجید“ کے الفاظ آئے ہیں، اُن کا مطلب یہ ہے کہ سورہ طور اور سورہ فاتحہ نہیں پڑھیں، بلکہ ان کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا، یعنی سورہ فاتحہ، اس کے برخلاف ایک روایت میں آتا ہے ”فقرأ علیہم سورۃ الرحمن“ یہاں حرف ”ب“ نہیں ہے، لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف سورہ الرحمن پڑھی، اس نے ساتھ کچھ اور نہیں پڑھا، لہذا حدیث باب میں فاتحہ الکتاب پر ”ب“ داخل کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مفسود ہے کہ نماز میں صرف سورہ فاتحہ نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جائے گا، یعنی منیم سورہ کرنا ہوگا،

۱۔ کانی البخاری ج ۱ ص ۱۰۶ فی باب بھر بعترۃ صلوۃ الفجر قالت اتم سلمۃ طفت ورا ماناس والسبی

صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ بالطور، مرتب عنی عنہ

۲۔ بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب الجری فی المغرب،

۳۔ مسلم ج ۱ ص ۱۰۴ باب القراءة فی الصبح،

۴۔ ترمذی ج ۲، ابواب تفسیر سورۃ الرحمن عن جابر قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اصحابہ فقرأ علیہم

سورۃ الرحمن من اولہا الی آخرہ فاستقوا فقال لقد شأنا علی الجن لیلۃ الجن وکانوا احسن مردوداً منکم کنت کلمۃ

ایتت علی قولہ فأتی آلہ ربکم تکذبان قال لا بشی من نعمک ربنا تلذت بک الحمد مرتب عنی عنہ

جنت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ صرف زحشری کی کتاب لفصل میں مذکور ہے، نیز زحشری ہی نے "کثافات" میں "دھڑی الیک بعد من الخلة" کی تفسیر کے تحت جو کلام کیا، اسی اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے،

حدیث باب سے دو محرکہ الآراء فقہی مسئلے متعلق ہیں، ایک مسئلہ قرات فاتحہ خلف الامام کہ ہے، چنانچہ شافعیہ اس سے استراۃ فاتحہ خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں اور ستاتی **هذه المسئلة انشاء الله تعالى بتفاصيلها في باب مستقل**،

دوسرا مسئلہ جرمیاں قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہو یا واجب۔ ائمہ شافعیہ فرس اور رکن صلوٰۃ ملتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، ان کے نزدیک منیم سورۃ مسنون یا مستحب ہی یہ حضرات سورۃ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ استراۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے، اور فرس صلیح قرات ہے، یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۃ فاتحہ اور منیم سورہ دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں واجب ہیں، اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن نماز واجب الامام رہتی ہے،

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت **فاقرءوا ما تیس من القرآن** سے ہے، اگر اس میں "ما تیس" کی قرات کو فرس استراۃ دریا گیا ہے، اور کسی خاص سورۃ کی تعیین نہیں کی گئی، اس مطلق کی تفسیر واحد سے نہیں ہو سکتی، نیز مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے **من صلی صلوٰۃ لم یقرء فیہا بآتم القرآن** فقہی خدا جہ فلا شافعی تمام، خدا جہ کا مفہوم ہے ناقص، اس حدیث میں سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کو غیر تام تو کہا گیا، لیکن اصل صلوٰۃ کی نفی نہیں کی گئی، لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز کی ذات تو ثابت ہو جائے گی، البتہ صفات میں نقص رہے گا،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں، ایک یہ کہ "لا" نفی کمال کے لئے ہے، لیکن محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا،

۱۵ ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قراۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ و انہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امكنہ تعلیمہا قرأتہا بغيرہا،

شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا کہ اگر یہاں "لا" کو نفی کمال پر محمول کیا جائے تو پھر فائزہ کو واجب کہنا بھی مشکل ہے، جیسا کہ "لاصلوة لجماعة المسجد الا في المسجد" میں "لا" نفی کمال کے لئے ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا واجب صلوٰۃ نہیں، چنانچہ اگر جامعہ مسجد کے بجائے گھر میں نماز پڑھے تو اس کی نماز واجب الامارہ نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ ترک فائزہ کرنے والے کی نماز واجب الامارہ بھی نہ ہو، حالانکہ خود حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔  
دوسرا جواب خود شیخ ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ حدیث باب خبر واحد ہے، اور اس سے کتاب پر زیادتی نہیں ہو سکتی، لہذا ہم نے فرض تو مطلق تسرّاء کو کہا لیکن سورۃ فائزہ کو واجب قرار دیا، اس جواب کا ماحول یہ ہے کہ "لا" ہے تو نفی ذات ہی کے لئے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز واجب الامارہ رہے گی،

لیکن حدیث باب کاسبک زیادہ المینان بخش اور محققانہ جواب حضرت شاہ صاحب نے اپنی کتاب "فصل الخطاب فی مسئلۃ اتم الکتاب" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "لا" نفی کمال کے لئے نہیں ہے بلکہ نفی ذات ہی کے لئے ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدم قراء کی صورت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، گویا یہاں قرارت سے مراد تنہا تسرّات فائزہ نہیں، بلکہ مطلق تسرّات ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلق قرارت نہ کرے، نہ ضم سورۃ کرے اور نہ فائزہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفی ذات کے معنی اُس وقت پائے جاتیں گے جب فائزہ اور ضم سورۃ دونوں کو ترک کر دیا گیا ہو،

یہ توجہ اس لئے زیادہ رائج ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعداً" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہو گئی "لاصلوة لمن لم یقرأ بفائزۃ الکتاب فصاعداً" جس کا ترجمہ یوں ہو گا کہ جو شخص فائزہ اور "ما زاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوگی، لہذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قرارت بالکل منتفی ہو جائے تب عدم صلوٰۃ کا حکم ہوگا، اور یہ مفہوم حنفیہ کے

لفظ داراللمیحہ، ص ۲۰، باب الحاح لجماعة المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الامن علیہ،

کتاب کافی سنن ابی داؤد طبع ۱۱۹۱، باب من ترک العسراء فی صلوٰۃ عن عبادة بن الصامت یرسلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، مرتب غفرلہ

مسئلہ کے عین مطابق ہے، "فما عدا" کے بجائے "فما زاد" یا "وما تيسر" یا "وآتينك" معہا کے الفاظ بھی آئے ہیں، یہ تمام زیادہ دلیل سند صحیح ہیں، جیسا کہ ان کی تخمینہ انشاء اللہ قسراً نہ خلف الامام کے مسئلہ میں آگے آئے گی۔

اور اگرچہ فسر میں یہ بھی بیان لیا جائے کہ "فما عدا" اور "فما زاد" وغیرہ کنایہ ذات ثابت نہیں تب بھی فاتحۃ الکتاب پر "ب" کا داخل کرنا بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ فاتحہ کے علاوہ کچھ اور بھی پڑھنا مقصود ہے، جیسا کہ شروع میں بتایا جا چکا ہے، اگر قسراً نہ کو متعدی الباء کرنے سے معنی یہ ہوں گے، افعول کل مفسرہ، نہیں ہے، بلکہ جبر و مقدر ہے، لہذا اس حدیث سے حقیقت کی تردید نہیں ہوتی، اس سے متعلق کچھ مزید بحث انشاء اللہ قسراً نہ خلف الامام میں آئے گی۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّائِمِينَ

وقال آمين، تائين کے معنی میں آمین کہنا، اور آمین کے معنی ہیں استعجب دعاء نأ یا "فلیکن كذلك" یا "لا تعتیب رجاءنا"

بہر بعض حضرات نے اسے عربی زبان کا لفظ قسراً نہ دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اسم فعل ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ شریانی زبان کا لفظ ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بائبل کے مختلف

۱۔ عن ابی ہریرۃ قال امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اتادی اذ لا صلوة الا بقرآن فاتحۃ الکتاب۔  
فما زاد ہذہ حمۃ علی القائلین بفسرینہ الفاتحۃ فی الصلوۃ وایضاً قال (۱) ابی ہریرۃؓ فی رواۃ اخری قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرج فناد فی المدرئۃ اذ لا صلوة الا بقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فما زاد وہذہ دلیل علی فرضینہ مطلق ہشترانہ کلا الحدیثین مرویان فی سنن ابی داؤد ورجح اص ۸ الباب من ترک القرائۃ فی صلوۃ، ورتب ۱۱۵ عن ابی سعید الخدری قال امرنا ان نقترا بفاتحۃ الکتاب وایضاً ابو داؤد ورجح اص ۸ الباب من ترک ہشترانہ فی صلوۃ وقال الیوموی فی آثارہ سنن (ص ۴۴) باب فی شراۃ الفاتحۃ بعد ذکر ہذا الحدیث رواہ ابو داؤد واحمد وابو یعلی وابن حبان واسنادہ صحیح، ورتب تجار اللہ عن ذنبہ الجلی والخی ۱۱۵ کافی الزوائد وخصرک الہدایۃ (معارف) سنن ج ۲ ص ۳۹۲ باب ما جاء اذ لا صلوة الا بفاتحۃ الکتاب،

صحیفوں میں یہ کلمہ بعینہا اسی طرح موجود ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیہ" میں ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک یہودی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ آمین سن کر ہی مسلمان ہوا تھا،  
**"تأمین کس کا وظیفہ ہے؟"**

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے، اور دونوں کے لئے سنت ہے، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن اُن کی دوسری روایت جو ابن القاسم سے مروی ہے اور زیادہ مشہور بھی ہے وہ یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا نہیں، امام محمدؒ نے "موطا" میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق نقل کیا ہے، لیکن خود انھوں نے ہی۔۔۔ "کتاب الآثار" میں امام صاحبؒ کا مسلک جمہور کے مطابق بیان کیا ہے، چنانچہ کتاب الآثار میں وہ لکھتے ہیں: عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم "اربع یخاف: موت الامام سبحانک اللہم وبحمدک والتعوذ من الشیطن وبسم اللہ الرحمن الرحیم وآمین" اس کے بعد امام محمدؒ لکھتے ہیں "وہ ناخذن وهو قول ابی حنیفہ" اور کتاب الآثار ہی کے قول کو ظاہر الزوایہ ستراری نے کرام اصحاب مترون نے بھی اختیار کیا ہے، وہو المختار للفتاویٰ،

امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین الامام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کار کر دی گئی ہے، کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الضالین" کہے، اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ آمین کہے، والقسمۃ تنافی الشریکۃ، جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وظائف کی تقسیم نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ امام اور اماموم دونوں بیک وقت آمین کہیں، اس کا طریقہ یہ بتایا گیا کہ جس وقت امام "ولا الضالین" کہہ کر فارغ ہو اس وقت فوراً آمین کہہ دیا جائے تاکہ دونوں کی تأمین ایک ساتھ واقع ہو، اس لئے کہ امام بھی اسی وقت آمین کہے گا، چنانچہ سنن نسائی کی روایت میں یہ الفاظ بھی

لہ روایت میں سلام کی حقیقت کا تذکرہ کیا سلام کہنے کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ روایت اس طرح ہے: مجاہد بن یسود بن ہریرہ بن مسعودؓ یقولون آمین قال ابو ہریرہؓ والذی علیہم السلام (کلمہ علی الحدیث) مسند المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثانیہ (ص ۳۳) باب ۵۱ میں، مرتب عنی عنہ کلمہ فقال (رای محمدؒ) فاما ابو حنیفہؒ فقال یؤمن من غلبت الامام ولا یؤمن الامام (موطا امام محمدؒ ص ۱۰۳) باب آمین فی الصلوۃ (مرتب عنی عنہ کلمہ ص ۱۶)۔۔۔ مجمع بخاری (ج ۱ ص ۸) باب جہر الامام بالآمین۔ (شہ رج اس ۱۲) جہر الامام بالآمین،

موجود ہیں۔ فان الملائكة يقول آمین وان الامام يقول آمین، نیز پہلے باب (باب ماجاء فی فضل التائین) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت آ رہی ہے "اذا اتقن الامام فامتوا الخ"۔ اس میں تائین امام مصرح ہے، نیز حدیث باب میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی آمین فرمایا، یہ تمام روایات جمہور کے مسلک پر بالکل واضح ہیں،

### بحث جہر التائین والاخفاء بہ

اس پر اتفاق ہے کہ آمین جہراً اور سراً دونوں طریقہ سے جائز ہے، لیکن انصافیت میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ آمین بالجہر کو افضل قرار دیتے ہیں، پھر امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جہر کریں گے، اور قول جدید یہ ہے کہ امام اخفاء کرے گا اور مقتدی جہراً لیکن ان کے نزدیک مختار قول قدیم ہے، چنانچہ حافظ قسطلانیؒ ہیں، وعلیہ الفتوی، امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اخفاء افضل ہے، اور امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے جیسا کہ المدونة الکبریٰ میں مصرح ہے، نیز فقہ مالک کے مشہور اور مستدرکین مصنف علامہ احمد درودریؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لہذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا درست نہیں کہ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کی اکثریت شوافع کے ساتھ ہے،

یوں تو اس مسئلہ میں فریقین کی طرف سے بہت سی روایات دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہیں، لیکن ایسی تمام روایات یا صحیح نہیں ہیں یا صریح نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں حضرت واصل بن حجرؒ کی حدیث باب مدار بحث بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ بالکے بھی، اس لئے کہ اس سلسلہ میں یہی روایت صحیح ترین ہے،

دراصل واصل بن حجرؒ کی حدیث باب میں روایت کا اختلاف ہی، یہ روایت دو طریق سے مروی ہے ایک سفیان ثوریؒ کے طریق سے، جس کے الفاظ یہ ہیں: عن واصل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین وقال آمین، وحمد بھا صوتہ، دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین وخففت بھا صوتہ، امام ترمذیؒ نے ان دونوں طریق سے روایت کو اپنی جامع میں تخریج کیا ہے،

شافعیہ اور حنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں جبکہ حنفیہ و مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ

میں ”مذہب سے مراد جہر نہیں، بلکہ آمین کی ”سی“ کو کہنا ہے،

شافعیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر لئے شعبہ کی روایت پر چار اعتراضات کئے ہیں جن میں سے عین اعتراض امام ترمذی نے بھی اس مقام پر ذکر کئے ہیں، اور چوتھا اعتراض انھوں نے ”کتاب لعل الکبیر“ میں ذکر کیا ہے، وہ اعتراضات یہ ہیں:-

① شعبہ سے مسلم بن اسماعیل کے استاد کا نام ذکر کرنے میں غلطی ہوئی ہے، اُن کا نام حجر ابن العنبر ہے، کما فی روایہ سفیان، لیکن شعبہ نے حجر بن العنبر کے بجائے حجر ابو العنبر ذکر کیا، حالانکہ ان کی کیفیت ابو العنبر نہیں، بلکہ ابو اسکن ہے،

② شعبہ نے حجر بن العنبر اور اہل ہجر کے درمیان ملقمہ بن وائل کا واسطہ پر غلطی کیا حالانکہ اُن دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، کما فی روایہ سفیان،

③ شعبہ نے حدیث کے متن میں ”مذہب ہما صوۃ“ کے بجائے ”تخصیص ہما صوۃ“ روایت کیا ہے، حالانکہ صحیح روایت ”مذہب ہما صوۃ“ ہے،

④ چوتھا اعتراض امام ترمذی نے ”العلل الکبیر“ میں یہ کیا ہے کہ علم کا سماع اپنے والد حجر وائل بن حجر سے ثابت نہیں، اس لئے کہ بقول امام بخاری وہ اپنے والد کی وفات سے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے،

علامہ عینی نے ”عمدة القاری“ میں ان تمام اعتراضات کا مختصر جواب دیا ہے،

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل حجر کے والد اور بیٹے دونوں کا نام عنبر تھا، لہذا ان کو حجر ابو عنبر کہنا بھی صحیح ہے اور حجر بن عنبر بھی، چنانچہ ابن حبان نے ”کتاب الثقات“ میں اس کی تصریح کی ہے کہ اُن کو حجر ابو عنبر بھی کہا جاتا ہے اور حجر بن عنبر بھی، چنانچہ حافظ ابن حجر نے بھی ”تہذیب التہذیب“ میں اس کا اعتراض کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اُن کا نام روایتوں میں دونوں طرح مذکور ہے، چنانچہ امام ابو داؤد نے یہ روایت سفیان کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں حجر بن العنبر کے بجائے حجر ابو عنبر ذکر کیا ہے، جیسا کہ شعبہ نے ذکر کیا ہے، اس کے برعکس امام ابن حبان نے یہ روایت شعبہ کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں



حجر ابن العنبر کے بجائے حجر بن العنبر ذکر کیا ہے، اور امام دارقطنی نے بھی یہ روایت نقل کی ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں: "عن حجر بن العنبر وهو ابن عنبس، اس طرح تصریح ہوگئی کہ یہ ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، لہذا شعبہ کی روایت پر اس عتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ایسا بغثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی روایت کو با واسطہ ہی سنتا ہے اور بالواسطہ بھی اور دونوں طرح اسے روایت کر دیتا ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے، چنانچہ حجر بن العنبر نے یہ روایت دونوں طرح سنی تھی، ایک مرتبہ براہ راست حضرت وائل بن حجرؓ سے سنی جسے سفیان نے روایت کیا، اور دوسری مرتبہ علقمہ بن وائل کے واسطہ سے سنی جسے شعبہ نے روایت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد و طحاوی نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں سلمہ بن اکہیل فرماتے ہیں: "سمعت حجرًا أبا العنبر قال سمعت علقمة بن وائل يحدث عن وائل، وسمعت من وائل" اس طرح گویا حجر بن العنبر نے بذات خود اس بات کی تصریح کر دی کہ یہ روایت انھوں نے دونوں طرح سنی ہے، اس کے علاوہ علامہ بیہقی نے نقل کیا ہے کہ مسند احمد اور سنن ابوسعلمہ النخعی میں بھی یہ نثر موجود ہے کہ حجر بن العنبر نے یہ روایت دونوں طرح سنی ہے، نیز دارقطنی نے یہ روایت مزید بن زربع کے طریق سے تخریج کی ہے، جس میں مزید کہتے ہیں "حدثنا شعبه عن سلمة بن كهيل عن حجر بن العنبر عن علقمة شاذل او عن وائل بن حجر" اس طرح یہ دوسرا اعتراض بھی لغو ہو جاتا ہے،

۱۵ سنن دارقطنی ج ۱ ص ۳۳۳ باب الثامن فی الصلوة بعد فاتحة الكتاب والجہر بہا، ۱۲

کلمۃ مسند ابو داؤد طحاوی (ص ۱۳۸ حدیث ۱۰۲۲)

کلمۃ مسند احمد میں روایت اس طرح ہے "حدثنا محمد بن جعفر ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل عن حجر بن العنبر قال سمعت علقمة بن وائل يحدث عن وائل سمعت من وائل قال قال صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ اور ابوسعلمہ نخعی نے اپنی سنن میں یہ روایت اس طرح نقل کی ہے: "حدثنا عمرو بن مرزوق ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل عن حجر بن علقمة بن وائل عن وائل قال وقد سمعت من وائل قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم الخ وحاشي آثار الحسن ص ۹۷ و ۹۸ باب ترك الجهر بالتأمين) مرتبہ معنی عنہ

۱۵ سنن دارقطنی ج ۱ ص ۳۳۲ باب الثامن فی الصلوة بعد فاتحة الكتاب والجہر بہا، ۱۲

رہا عیسا اعتراض، سو وہ مذکورہ دو اعتراضات کے رفع ہونے کے بعد خود ہی رفع ہو جاتا ہے۔  
کیونکہ شعبہ کو محمد بن عیسیٰ نے امیر المؤمنین فی الحدیث قرار دیا ہے، اور ان کی امامت وثقا بہت مسلم ہے،  
لہذا ان پر یہ بدگمانی قطعی طور سے بلا دلیل ہے کہ انھوں نے روایت میں اتنا بڑا تصرف کیا ہو گا کہ  
”میں ہما“ کی جگہ مخفف ”ہما“ روایت کر دیا،

اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ محمد بن عیسیٰ نے شعبہ کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے  
کہ اُن کو کبھی دہم ہو جا سکے جبکہ سفیان ثوری اُن کے مقابل میں اہستہ ہیں،  
اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن عیسیٰ کا یہ قول اسانید کے بارے میں ہے، یعنی شعبہ کو کبھی دہم ہو  
کے نام ذکر کرنے میں دہم ہو جاتا تھا، لیکن جہاں تک حفظ متون کا تعلق ہے اس میں شعبہ نہایت  
قابل اعتماد ہیں، بلکہ اسانید میں اُن کے دہم کی وجہ یہ ہے کہ اُن کی زیادہ تر توجہ متنی حدیث کی طرف  
رہتی ہے، اس لئے بعض اوقات اسانید میں انھیں دہم ہو جاتا ہے، چنانچہ اس کو متاخرۃ الاحادیث  
نے بھی تسلیم کیا ہے، اگر اگرچہ شعبہ سے رجال کے ناموں وغیرہ میں کبھی کبھی غلطی ہو جاتی ہے، لیکن  
اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے حافظہ کا زیادہ زور متن پر خرچ کرتے ہیں، ایسی صورت میں متن حدیث  
میں اتنا بڑا دہم شعبہ کی طرف منسوب کرنا بہت بڑی زیادتی اور نا انصافی ہے، (در راجع التفصیل  
آثار السنن، ص ۱۹۸)۔

سَمَاعٌ عَلَّقَهُ عَنْ أَبِيهِ وَائِلٌ بَنُ حَجْرٍ۔

اب صرف چوتھا اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ علقمہ بن وائل کا سامع حضرت وائل بن حجرؓ  
سے نہیں ہے، سو یہ انتہائی ضعیف اور لغو اعتراض ہے، واقعہ یہ ہے کہ علقمہ کا سامع اپنے والد  
ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کے دو صاحبزادے ہیں، ایک عبد الجبار  
ابن وائل اور ایک علقمہ بن وائل، علقمہ بڑے ہیں اور عبد الجبار چھوٹے ہیں، درحقیقت حضرت  
وائلؓ کے جن صاحبزادے کے بارے میں یہ بات کہی گئی ہے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ  
بعد پیدا ہوئے تھے، وہ علقمہ نہیں، بلکہ عبد الجبار بن وائل ہیں، چنانچہ امام کریمؒ ابواب المحمّد  
باب ما جاء في المرأة اذا استكرهت علی الزنا میں ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں: سمعت محمداً  
يقول عبد الجبار بن وائل بن حجر لم يسمع من أبيه ولا أدركه يقال إنه ولد  
بعد موت أبيه بأشهر، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کا قول عبد الجبار بن وائل کے  
بارے میں ہے نہ کہ علقمہ کے بارے میں بلکہ تحقیق یہ ہے کہ عبد الجبار کے بارے میں بھی یہ کننادرت نہیں

کہ وہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے، چنانچہ علامہ بیہقی نے ثابت کیا ہے کہ ان کی ولادت حضرت وائل بن حجر کی حیات میں ہوگئی تھی، پھر علقمہ قرآن سے بڑے ہیں، حضرت وائل کی وفات کے بعد ان کی ولادت اور حضرت وائل سے ان کے مدم سماع کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ چنانچہ خود امام ترمذی "باب ما جازنی المرأة اذا استكرهت علی الزنا" ہی کے آخر میں علقمہ کے سماع کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وعلقمة بن وائل بن حجر سمع من ابيه وهو اكبر من عبد الجبار بن وائل وعبد الجبار بن وائل لم يسمع من ابيه" اس کے علاوہ متعدد روایات میں صراحت ان کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، چنانچہ سنن نسائی میں ایک روایت اس طرح آئی ہے: "اخبرنا سويد بن نصر اخبرنا عبد الله بن المبارك عن قيس بن مسلم عن العنبري حدثني علقمة ابن وائل حدثني ابي قال الخ" اس میں تحدیث کی صراحت ہے، اور "سمعت" اور "حدثني" الفاظ سماع میں سے ہیں، امام بخاری نے بھی یہ روایت اپنے "جہزہ رفع الیدین" میں اس طرح تخریج کی ہے "حدثنا ابو نعیم الفضل بن رکیں انبأنا قیس بن سلیم العنبري قال سمعت علقمة بن وائل بن حجر حدثني ابي الخ" اور بھی متعدد روایات ایسی ہیں جن سے علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہوتا ہے (انظر آثار السنن)۔ بہر حال علقمہ کا سماع اپنے والد وائل بن حجر سے بلا شک و شبہ ثابت ہے،

روایت سفیان کی وجوہ تخریج اور ان کے جوابات :-

① امام ترمذی نے سفیان کی روایت کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے، اور وہ ہے علامہ ابن الصالح الاسدی، لیکن یہ وجہ تخریج اس لئے ناکافی ہے کہ علامہ ابن الصالح باتفاق ضعیف ہیں، اس لئے ان کی متابعت کا کوئی اعتبار نہیں،

۱۔ آثار السنن (ص ۹۹ و ۱۰۰)

۲۔ (ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند الرفع من الزکوة،

۳۔ آثار السنن (ص ۹۹)

۴۔ قال الیہیوی فی آثار السنن (ص ۹۸) العلارب بن صالح لیس من الثقات الاثبات قال فی التہذیب

صردق لہ اداہم وقال الذہبی فی میزان، قال ابو حاتم کان من من الشیعة وقال ابن المدینی روى

احادیث مناکیر ۱۲

(۲) دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ علامہ ابن الصالح کے علاوہ محمد بن مسلمہ بن کہیل

اور علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن مسلمہ بھی نہایت ضعیف ہیں، امام ذہبی نقل کرتے ہیں کہ علامہ بوزجانیؒ نے ان کے بارے میں فرمایا **اذا هبب وأهل الحديث** "لہذا ان کی متابعت کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، اور جہاں تک علی بن صالح کا تعلق ہے وہ بلاشبہ ثقہ ہیں، لیکن تحقیق یہ ہے کہ ان کی روایت صرف ابو داؤد میں موجود ہے، اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے "التخفيض الجبرنی فی تخریج الأئافی الکبیر" میں لکھا ہے کہ درحقیقت ابو داؤد کی روایت میں علی بن صالح کا نام ذکر کرنے میں کسی کا تب یا راوی سے غلطی ہو گئی ہے، اصل میں یہ علامہ ابن صالح ہی تھا جسے غلطی سے علی بن صالح بنا دیا گیا، اس کی دلیل علامہ نمیریؒ نے آثار السنن (ص ۹۸ و ۹۹) میں یہ بیان کیا ہے کہ یہ روایت تین مسر یقوں سے مروی ہے، ترمذی میں اس کی سند یہ ہے عن محمد ابن ابان عن ابن نمیر عن العلاء ابن صالح عن سلمة بن کہیل، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس کی سند یہ ہے: "عن ابن نمیر عن العلاء بن صالح" اور ابو داؤد میں اس کی سند یہ ہے: "عن مخلد بن خالد الشعمری نا ابن نمیر نا علی بن صالح عن سلمة بن کہیل" اس سے واضح ہوا کہ ان تینوں روایتوں کا مدار عبد اللہ بن نمیر پر ہے، اور ان کے دو شاگرد یعنی محمد بن ابان اور ابو بکر بن ابی شیبہ ان کے استاد کا نام علامہ ابن صالح ذکر کرتے ہیں، جبکہ صرف مخلد بن خالد الشعمری ان کا نام علی بن صالح ذکر کرتے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ محمد بن ابان اور ابو بکر بن ابی شیبہ دونوں شعمری کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا ان کی روایت راجح ہوگی، اس کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں سفیان کی روایت کے متابعت ذکر کرنے میں بہت کوشش کی ہے، اس کے باوجود وہ علامہ ابن صالح اور محمد بن مسلمہ کے سوا کوئی متابع نہیں لائے، اگر علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہوتی

۱۵ کافی الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب الثانی فی العلوة بعد فاتحة الکتاب والجہر بہا، ...

والبیہقی ج ۲ باب جہر الامم بالثانیین ص ۵۵،

۱۶ کافی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۵) باب انتائین در الامم،

۱۷ آثار السنن (ص ۹۸)

نور محمد راں کو ذکر کرتے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ روایت کے زوری علماء بن صالح میں نہ کہ علی بن صالح۔  
ابو علاء بن صالح ضعیف ہیں، لہذا شعبہ کے مقابلہ میں ان کی متابعت معتبر نہیں،

(۳) شوافع سفیان کی روایت کی تیسری درجہ ترجیح یہ بیان کرتے ہیں کہ نو شعبدہ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام بیہقی نے شعبہ سے ایک ایسی روایت نقل کی ہے جس میں خفص ہماصوتہ کے بجائے رافعا ہماصوتہ کے الفاظ آئے ہیں۔

اس کا جواب علامہ نموی نے آثار السنن میں یہ دیا ہے کہ یہ بھی کی یہ روایت شاذ ہے۔ کیونکہ یہ روایت شعبہ سے درجنوں طرق سے مروی ہے ان میں سے صرف بیہقی کی روایت میں رافعا ہماصوتہ کے الفاظ آئے ہیں جبکہ باقی تمام ائمہ و حفاظ حدیث ان سے خفص ہماصوتہ کے الفاظ نقل کرتے ہیں لہذا یہ روایت شاذ ہونے کی بنا پر ناقابل قبول ہے،

سفیان کی روایت کی تائید میں شوافع کی طرف سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے جو ابن ماجہ میں مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: سئل انت اس التامین وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قال في المغمضوب عليه سعد ولا الضالين قال "امين حتى يسمعها اهل الصف الاول فيرتج بها المسجد، لیکن اس حدیث کا مدار بشر بن رافع پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہیں، علامہ نموی نے آثار السنن (ص ۹۵) میں حافظ ابن عبد البر کا قول نقل کیا ہے: "اتفقوا علی انکار حدیثہ وطرح مارواہ وترک الاحتجاج بہ لایختلف علماء الحدیث فی ذلک،

(۴) چوتھی درجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیان ثوری شعبہ کے مقابلہ میں احفظ ہیں، جس کا قرآن خود شعبہ نے کیا ہے۔ چنانچہ ان کا مقولہ مشہور ہے "سفیان احفظ منی" اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شعبہ کا یہ مقولہ ثابت ہو، اور یہ مقولہ سفیان کی روایت کے لئے وجہ ترجیح بن سداد ہے، لیکن یہ نہایت ایک درجہ ترجیح ان وجوہ ترجیح کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو شعبہ کی روایت کو حاصل ہیں،

## شعبہ کی روایت کی وجہ تریح :-

① سفیان ثوریؒ اپنی جلالتِ قدر کے باوجود کبھی کبھی بھی کرتے ہیں، اس کے برخلاف شعبہؒ نہیں کر اس شد میں الزنا سمجھتے تھے، اُن کا یہ مقولہ بھی مشہور ہے، لَاحِنَ اَخْرَجَ مِنَ السَّمَاءِ احْبَبَ اِلَيَّ مِنْ اَنْ اُدَلَّسَ "اس سے اُن کی غایت حبِ شیاطین معلوم ہوتی ہے،

② سفیان ثوریؒ اگرچہ جبرائیل کے راوی ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہؒ کی روایت کے مطابق اخفاءِ تائین کا ہے،

③ شعبہؒ کی روایت ادنیٰ بالعسر آن ہے، ارشاد ہے: "اَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً" اور آمین بھی دعا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "قَدْ أُجِيبْتُ دَعْوَكُمْ" کہ گیا ہے، حالانکہ حضرت ہارون علیہ السلام نے صرت آمین ہی تھی،

④ بعض دوسری صحیح روایات سے بھی شعبہؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی معروف حدیث ہے: "اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ غَيْرُ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ" الخ، اس میں امام کے "وَلَا الضَّالِّينَ" سے کرا آمین کہنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اگرچہ آمین افضل ہوتا تو خود امام کے آمین کہنے کو ذکر کیا گیا، لہذا اس روایت کا ظاہر اخفاءِ آمین پر دلالت ہے، — اس کے جواب میں اگلے باب - باب ماجاء فی فضل التَّائِينَ میں حضرت ابوہریرہؓ ہی کی روایت پیش کی جاتی ہے، "اِذَا اَمَّنَ الْاِمَامُ فَامْتَنُوا" لیکن اس میں جبر کی مراسمت نہیں، بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ تائین اُس وقت ہونی چاہئے جب امام آمین کہے، اور اس کا طریقہ پچھلی روایت میں بیان کر دیا گیا کہ "وَلَا الضَّالِّينَ" کہنے کے بعد آمین کہہ دیا جائے، اس لئے کہ امام اسی وقت آمین کہتا ہے، تو درحقیقت پچھلی روایت اس..... روایت کے لئے مفسر ہے، اور دونوں کے مجموعہ سے حقیقت ہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے،

دوسری روایت جس سے روایت شعبہؒ کی تائید ہوتی ہے اگلے باب پرستہ باب ماجاء فی البکستین، میں حضرت سمرہؓ کی روایت ہے: "قَالَ سَكْتَانُ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَانْكَرُوكَ" عمران ابن حصین قال حفظنا مکتة فکتبنا الى ابی بن کعب بالمدینة فکتب ابی ان حفظ سمره قال سعید فقلنا لعتادة

ماہاتان السکستان قال اذا دخل فی صلوتہ واذ اخرغ من القاعة مشرقا قال بعد ذلك واذ اخرغ ولا الفاتین» اس سے معلوم ہوا کہ وَلَا الْفَاتِیْن کے بعد سکتے ہو تا تھا، اگر آئین بالجہر ہوتا تو اس سکتہ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، ان کے علاوہ اور بھی روایات کو تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے،

⑤ اگر سفیان کی روایت کو جہر پر محمول کر کے خستہ کیا جائے تو شعبہ کی روایت کو بالکل چھوڑنا پڑے گا، اس کے برخلاف اگر شعبہ کی روایت کو خستہ کیا جائے تو سفیان کی روایت کو بالکل چھوڑنا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کی مختلف توجیہات ہو سکتی ہیں، مثلاً ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ من بھاصوتہ سے مراد جہر نہیں ہے، بلکہ حرف مدہ یعنی آمین کے الف اور یا کو کہنے پڑے، اس توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد میں من بھاصوتہ کے بجائے ”رفع بھاصوتہ“ وارد ہوا ہے، اور علی بن صالح کی روایت میں ”فجھ بآمین کے الفاظ آتے ہیں“

اس کا جواب یہ ہے کہ ”رفع بھاصوتہ“ میں تو یہی توجیہ ہو سکتی ہے جو (مد) میں گئی، اور یہ بھی ممکن ہو کہ اصل روایت ”من بھاصوتہ“ ہو اور سفیان کے کسی شاگرد نے اس کو جہر پر محمول کر کے بالعمی روایت کو دیا ہو، یہی دوسری ہدایہ جس میں ”جہر بآمین“ آیا ہے، سو اس کے بارے میں پہلے گزر چکا کہ وہ دراصل علی بن صالح کی روایت پر جو ضعیف ہو، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی وہ روایت بالعمی پر محمول ہو سکتی ہے،

مذکورہ توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح مروی ہے: ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تلا غیر المغنوب علیہم ولا الضالین قال آمین حتی یمح من یدہ من الصف الاول“ اس روایت میں حرف مدہ کو کہنے والے تاویل نہیں چل سکتی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بشر بن رافع سے مروی ہے جن کے بارے میں صحیح کلمہ آیا ہے

لہ ابوداؤد (ص ۳۴۳) باب التائین وراہ الام،

لہ ابوداؤد (ص ۱۳۵) باب التائین وراہ الام،

لہ تہام (ص ۱۳۵) باب التائین وراہ الام،

کہ ہا قنات محمد بن حنفیہ بن سعید القطان نے فرمایا کہ بشر بن رافع نے استعاذ  
ابو عبد اللہ ابن عمر الی ہریرہؓ بچوں میں، لہذا یہ روایت سدا قابل اعتماد نہیں، علاوہ ازیں اس کے  
متن میں بھی تضاد ہے کیونکہ اس میں ایک طرف یہ کہا گیا ہے کہ آئین صرف صعد اول کے وہ حضرت  
سننے تھے جو آپ سے قریب تھیں، جبکہ یہی روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے جس میں  
”فیرقبہما المسجد“ کے الفاظ آئے ہیں، کما سبق، دونوں کا تضاد واضح ہے، لہذا اس روایت پر  
نہ روایت اعتقاد کیا جاسکتا ہے نہ روایت،

④ اس کے علاوہ اگر بالعنصر بن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی وقت جہر آئین ثابت  
ہو تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ آپ نے لوگوں کو تعلیم دینے کے خیال سے لفظ آئین زور سے  
کہہ دیا ہو، جیسا کہ متعدد روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات  
بستر میں نازوں میں بھی قرات کا ایک آدھ کلمہ زور سے پڑھ دیتے تھے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے  
کہ آپ کیا پڑھ رہے ہیں، بالخصوص حضرت وائل بن حجر کا تعلق یمن سے تھا وہ صرف ایک دو  
مرتبہ مدینہ طیبہ آئے تھے، اس لئے کچھ بعید نہیں کہ آپ نے اُن کو سنانے کی غرض سے آئین جہراً  
کہا ہو..... اس کی تائید اُس روایت سے بھی ہوئی ہے جو حافظ ابو بشر الدولابی نے کتاب  
الاسماء والکنی میں تحریر کی ہے، اس روایت میں وائل بن حجرؓ فرماتے ہیں ”رأيت رسول الله  
صلى الله عليه وسلم حين فرغ من الصلوة حتى رأيت خذاه من هذا الجانب  
من هذا الجانب وقرأ اى فى الصلوة غير المنضوب عليهم ولا الضالين  
فقال آمين يميناً بما صوته ما أراه إلا ليعلننا علامتيه آثاراً بين من اس رواة  
كولقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قلت فيه يحيى بن سليمان قواه الحاكم وضغفه حجة“،  
بہر حال جہور کے قول کے مطابق اگر یہ ضعیف بھی ہوں تب بھی اس روایت کی حیثیت ایک  
متوثر سے کم نہیں، نیز سنن نسائی میں حضرت وائل کی روایت میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، فلما  
قرأ غير المنضوب عليهم ولا الضالين قال آمين فسمعته وأنا خلفه، اس سے معلوم ہوا

لہ (ص ۱۱) باب الجہر بآئین ۱۲

لہ (ص ۱۳) فی حواشی باب الجہر بآئین ۱۲

لہ (ص ۱۴) قول المأموم اذا طعن خلف الامام، ۱۲



کہ ایسا یہ نہیں تھا جیسا شافعیہ وغیرہ کے یہاں اختلاف ہے، بلکہ ایک ایسا جبر تھا جیسا کہ اعلیٰ  
 کے لئے آپؐ ایضاً ذکر کرتے تھے نیز علامہ نمبر کی آٹھ بیسیں میں تحریر فرماتے ہیں "قال العافظ  
 ابن القیثم ردالمعاد فی باب قنوت النوازل فاذا اجهر به الامام احیاناً ليعلم  
 ربه انما مؤمنین نلنا اس بذلك وقد جهر عمر بن الخطاب ليعلمه المؤمنین وجهر  
 ابن عباس بقراءة الفاتحة فی صلاة الجنائز ليعلمهم انها سنته ومن هذا یضاً  
 جهر الامام بالتأمین وھذا من الاختلاف المباح الذي لا یخفى فیہ من فعله  
 ولا من تركه" اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی بغرض تعلیم ہرگز تعویذ پڑھنا ثابت ہے، لہذا  
 نقل نمبر ۱۲ کی کتاب، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغرض تعلیم احیاناً جبر صحابہ کرام بھی فرماتے تھے،  
 اور یہ طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو دیکھ کر تسلیم کیا گیا تھا، ثبت ان العیض  
 بآمین کان احیاناً للتعلیم المؤمنین،

نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول جبر کا ہوتا تو یہ جبر  
 دن میں پانچ مرتبہ تمام صحابہ سنتے اور اس کی روایت حدیث و اتر تک پہنچ چکی ہوتی، لیکن ہم دیکھتے  
 ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبر کو روایت کرنے والے حضرت والی بن حجر کے سوا کوئی  
 نہیں، اور ان کی روایت بھی محتمل التأویل ہے، اور خود انہی سے شعبہ اخفاء بھی روایت کرتے ہیں  
 کیا یہ بات اخفاء تأمین کے افضل ہونے کی ایک معنیوں دلیل نہیں؟

⑤ شعبہ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ تعارض روایات کے وقت صحابہ کرام  
 کا عمل بڑی حد تک فیصلہ کن ہوتا ہے، اور شعبہ کی روایت صحابہ کے تعامل سے بھی نزدیک ہے،  
 چنانچہ امام طحاوی ابوداؤد کی روایت نقل کرتے ہیں "قال کان عمر بن الخطاب لا یجھل ان  
 بسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بالتأمین" اس پر اعتراض کیا جاتا  
 ہے کہ اس روایت کا مدار ابو سعید بقال پر ہے جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو سعید بقال مختلف فیہ راوی ہیں بعض حضرات نے اگرچہ  
 ان کی تصنیف کی ہے، لیکن بعض دوسرے علماء محدثین مثلاً ابن جریر، حاکم، اور ابوزر کے  
 ان کی توثیق بھی کی ہے، اور علامہ سیوطی "معجم الزوائد" میں ان کے بارے میں "قوة مدنی"

اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی ہے جس کا مدار ابو سعیدؓ  
 بقل پر ہے، نیز امام نرذیؒ نے علل کبریٰ میں ان کے بارے میں امام بخاریؒ کا قول نقل کیا ہے،  
 هو مقارب الحدیث، اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی ثقہ ہیں، لہذا ان کی  
 روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اسی طرح حضرت عمرؓ کا اثر ہے "اربع ینحفین عن الامام  
 التعوذ وبسم اللہ الرحمن الرحیم وآمین واللہم ربنا ولك الحمد، نیز  
 عبد اللہ بن مسعودؓ کے بارے میں بھی سند صحیح سے ثابت ہو کہ وہ اخفاء تائین پر مائل تھے،  
 اس طرح حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ جیسے حبیل القدر فقہار سے اخفاء تائین  
 ثابت ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے برخلاف کسی بھی صحابی سے جہر تائین پر عمل کرنا منقول نہیں، حضرت  
 عبد اللہ بن زبیرؓ کے بارے میں روایت ہو کہ وہ اپنے زمانہ خلافت میں جہر بالتائین کرتے تھے،  
 لیکن اول تو حضرت ابن الزبیرؓ کا اثر حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے  
 آثار کا مقابلہ نہیں کر سکتا، دوسرے بعض روایات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ  
 ابن الزبیرؓ کے زمانہ میں کچھ حضرات نے آمین پڑھنے کو بدعت سمجھ کر بالکل ترک کر دیا تھا، ایسے  
 حضرات کی تردید کے لئے حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ نے جہر شروع کر دیا، ہو تو کچھ بعید نہیں، بہرحال  
 حضرت ابن الزبیرؓ اور وائل بن حجرؓ کے سوا کسی بھی صحابی سے جہر تائین ثابت نہیں، نہ قولاً نہ فعلاً  
 جبکہ ان دونوں کی روایات بھی محکم التأویل ہیں، کما قرأ کیا یہ بات اس امر کی دلیل قاطعہ نہیں کہ  
 جہر تائین افضل نہیں، بلکہ اس کا اخفاء افضل ہے،

شافیہؒ یقینی میں حضرت عطاء کے اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں جو فرماتے ہیں: أدركت  
 ما شئ من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المسجد اذا قال الامام  
 غير المغضوب عليهم ولا المضالين سمعت لهم رجعة بآمين،  
 حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ اثر معلول ہے، کیونکہ حضرت

۱۔ کنز العمال (ج ۴ ص ۲۴۹) کتاب الصلوٰۃ من قسم الافعال ادب المأموم ویتعلق بہ بحوالہ ابن جریر ۱۲

۲۔ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۸) ۱۲

۳۔ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۹) فی باب بحث التائین وایضاً ص ۴۰۰

۴۔ سنن کبریٰ بہقی (ج ۲ ص ۵۹) باب جہر المأموم بالتائین ۱۲

عطاء کردو تو صحابہ سے ملاقات کرنا ثابت نہیں، اور حضرت حسن (رضی اللہ عنہ) ان سے عمر میں بڑے ہیں، پھر بھی ان کی ملاقات صرف ایک سو میں صحابہ کرام سے ہوئی تھی، اس کے علاوہ حضرت عطاء کی مراسیل الضعف المراسیل ہیں، مگر تصریح یہ السیوطی فی تدریب الراوی

اس تمام قیل و قال کے بعد یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف محض فضیلت کا ہے، ورنہ دونوں طبعیوں کے جواز پر پندرہ یقین متفق ہیں، لہذا اس کو وجہ جرح بنانا کسی طرح درست نہیں، واللہ سبحانہ اعلم و ملازم و احکم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّكْتَيْنِ

فَقُلْنَا لِقَادَةِ مَا هَاتَانِ السَّكْتَانِ، قِرَاءَةُ فَاتِحَةٍ سَبَّحَ فِيهَا سَكْتَةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ هِيَ جِسْمٌ فِي شَارِطٍ مَعِي جَاتِي هِيَ، هَرَّتِ اِلَى مَالِكٍ كِي اِيك رَوَايَتِ اس كِي خِلَافَ هِيَ، وَدَسَّرَ اسَكْتَهُ مَوْرَةً فَاتِحَةٍ كِي بَعْدُ هِيَ، حَفِيفَةٌ كِي زَوْدِيك اس مي سَبَّحَ آئِيْنِ كِي جَائِيْ كِي، اَوْر شَافِيْعُو حَنَابِلَه كِي زَوْدِيك سَكُوْتِ مَحْضٍ يَرْوُكَا، اِيك تِسْمِرَ اسَكْتَهُ قِرَآءَتِ كِي بَعْدُ كَرِيْعَ سَبَّحَ فِيهَا هِيَ، جَوَسَانِسُ يَحْكِيك كِي كِي لِيْ هِيَ، شَافِيْعِيْهِ اَوْر حَنَابِلَ اس سَكْتَهُ كُو سَحْبٍ قِرَآءَتِيْ هِيَ، حَفِيفَةٌ مي سَبَّحَ فِيهَا شَامِيْ كِي يَرِ تَفْصِيْلِ بَيَانِ كِي هِيَ كِي اَكْر تَسْرَآتِ كَا اِخْتِمَامِ اسَا خُسْنِيْ مي سَبَّحَ فِيهَا كِي اِسْمِ يَرْوُكَا جَوِيْعِيْهِ دَهْوِ الْحَزِيْزِ الْعَلِيْمِ تَوَسَّكْتَهُ سَحْبٍ نَحِيْبٍ، بَلَكِ اس كَا كَبِيْر كِي سَاحِجٍ وَصَلِ كَرِآءَتِيْ هِيَ، اَوْر اَكْر خُسْتَامِ كِي اَوْر لَفْظِ يَرْوُكَا تَوَسَّكْتَهُ كَرِآءَتِيْ هِيَ، لِيْكِيْنِ مَحْقِقِيْنِ حَفِيْفَةٍ نِيْ يَرْوَا يَكَا اس تَفْصِيْلِ كَا مَبْنِيْ مَحْضٍ قِيَاسِ هِيَ، اَوْر عَدِيْشَرِ بَابِ مي حَضْرَتِ قَادَةِ كَا قَوْلِ قِرَآءَتِ كِي بَعْدُ سَكْتَهُ كِي اُسْنِيْتِ يَرْوَا لَتِ كَرِآءَتِيْ هِيَ، اس لِيْ قِيَاسِ كِي مَقَابِلِ مي اس كُو تَرْجِيْحِ هُونِيْ جَائِيْ، اَوْر سَكْتَهُ كُو مَسْنُوْنِ مَا نَحَا جَائِيْ،

ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ وَذَا قَرَأُوا لَا الضَّالِّينَ، يِهَانُ سَوَالِ هُوَا هِيَ كِي يَرِ تَوْعِيْنِ سَكْتَهُ هُونُوْ كِي حَالَانِكَا اَوْر تَشْنِيْهِ كَا مِيْزَةٍ اَيَا تَحَا، (يَعْنِيْ مَا هَاتَانِ السَّكْتَانِ)

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ در حقیقت "وَذَا قَرَأُوا لَا الضَّالِّينَ" پچھلے جہاں یعنی "وَذَا قَرَأُوا" سے منقطع ہوا ہے، اور بعض نے یہ فرمایا کہ حضرت سمرہؓ اور ابی بن کعبؓ نے جن سکتین کی طرف اشارہ کیا تھا وہ تو "وَذَا قَرَأُوا" سے منقطع ہوا تھا، بعد میں حضرت قتادہؓ نے "وَذَا قَرَأُوا لَا الضَّالِّينَ" کہہ کر اپنی جانب سے ایک تیسرے سکتہ کا بیان فرمایا، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

وهذا اختتام الجزء الأول من تقرير جامع الترمذي "المسمى بدُر الترمذي"  
 لاستاذنا المشفق وشيخنا المدقق ومولانا المحقق محمد تقى انغرانى "نراة الله  
 مشرفاً وكرامةً واقبالاً وسعادةً وانادانا بعلمه أن يوم القيامة" ويليهِ الجزء  
 الثانى انشاء الله تعالى اول باب ماجاء فى وضع اليمين على الشمال فى الصلوة :-  
 والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات والصلوة والسلام على سيدنا  
 مُحَمَّد صاحب المعجزات وعلى آله واصحابه اولى الكمالات صلوة وسلاماً  
 دائمين ما تعاقبت ازواقات وقواصلت البركات ،  
 صبطه ورثبه وخرجه احاديثه احق الانا آرشيد اشرف عافاه الله وعافاه  
 التاريخ ٢٨ من شوال المكرم ١٣٩٨ يوم الجمعة المبارك :

تمام شد جلد اول

-----



بدول بمصرین کی معرفت پر رہ گیا ہے۔ اس وقت میرے پاس  
 حیوانہ الجحیم ان دھیری کی جو کہ ماہیات حیوانات سے بھی ہاضم  
 ہے موجود ہے، اس میں تصریح ہے المرویان ہو سمک صحر حفا  
 بہر حال احقر کو اس وقت تو اس کے سرک "مچھلی ہونے میں بالکل یقین ہے۔"

ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا. واللہ اعلم. (امداد الفتاویٰ جلد ۴ صفحہ ۱۰۳)

لیکن موجودہ دور کے علم حیوانات کے ماہرین "جھینگ" کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک "جھینگ" پانی  
 کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے ان کا کہنا ہے کہ جھینگ کیکڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم۔  
 ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

هو حيوان ذو عمود فقري يعيش في الماء و يسبح بعواماته و يتنفس بفلسفنه  
 'وہ ریزہ کی ہڈی والا جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں سے تیرتا ہے اور کھمبوں سے سانس لیتا ہے۔'  
 (انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا ۲۰۵۹ء مطبوعہ ۱۹۵۰ء)

اس تعریف کے رو سے جھینگ مچھلی میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ جھینگے میں ریزہ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جھینگ  
 کھمبوں سے سانس لیتا ہے۔ نیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تو تقسیم کرتا ہے۔

۱۔ الحیوانات الفقریہ (Vertebrate)

۲۔ الحیوانات غیر الفقریہ (Invertebrate)

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریزہ کی ہڈی ہوتی ہے اور جس میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری  
 قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریزہ کی ہڈی نہیں ہوتی۔ اس تقسیم کے لحاظ سے مچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار  
 ہوتی ہے جبکہ جھینگ دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا (۲۶/۳۶۳ مطبوعہ ۱۹۸۸ء) کے  
 مطابق نوے فیصد حیوانات کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے۔ نیز یہ قسم تمام چھال والے جانور اور حشرات الارض کو  
 بھی شامل ہے۔

اسی طرح مستانی نے دائرۃ المعارف میں مچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

هو حيوان من خلق الماء و آخر رتبة الحيوانات الفقرية دمه احمر يتنفس في الماء بواسطة  
 خياشيم وله كمانس الحيوانات الفقرية هيكل عظمي  
 "مچھلی پانی میں رہنے والا جانور ہے۔ ریزہ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے اس کا خون سرخ"

ہے ناک کے بانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریزہ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ڈھانچہ بھی بہت بڑا ہوتا ہے۔“ (دائرة المعارف جلد ۱۰ صفحہ ۶۰)

محمد فرید وجدی نے مچھلی کی تعریف اس طرح کی ہے:

﴿السّمك من الحيوانات البحرية وهو يكون الرتبة الخامسة من الحيوانا الفقريّة دمها بارد احمر يتنفس من الهواء الذائب في الماء بواسطة خياشيمها وهي محللة باعضاء تمكّنها من المعيشة دائما في الماء و تعوم في بواسطة عوامات و لبعضها عوامة واحدة﴾

”مچھلی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریزہ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے اس کا خون ٹھنڈا سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے خیسوم کے ذریعہ وہ سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے آراستہ ہے جن کی مدد سے اس کے لئے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، مچھلی اپنے پروں کے ذریعہ پانی میں حیرتی ہے اور بعض مچھلی کا صرف ایک ہی پر ہوتا ہے۔“

مچھلی کی یہ تعریفات جیسے کہ پر صادق نہیں آتیں، ان تعریفات کی رو سے جیسے کہ اس لئے مچھلی سے خارج ہو جاتا ہے کہ جیسے کہ ریزہ کی ہڈی نہیں ہوتی، لہذا اگر ہم ماہرین حیوانات کے قول کا اعتبار کریں تو جیسے کہ مچھلی نہیں ہے اور اس صورت میں حنفیہ کے اصل مذہب کے مطابق اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا جیسے کہ مچھلی ہونے یا نہ ہونے میں ماہرین حیوانات کی ان علمی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا عرف عام یعنی لوگوں میں متعارف اصطلاحی مفہوم کا اعتبار کیا جائے؟ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دو جگہوں کے عرف اگر آپس میں مختلف ہوں تو اس صورت میں اہل عرب کا عرف معتبر ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں مردہ سمندری جانوروں سے سمک (مچھلی) کا جو استثناء کیا گیا ہے وہ عربی زبان کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ (لہذا کسی جانور کے سمک میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں عربی زبان کا عرف معتبر ہوگا۔ مترجم) اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابن درید فیروز آبادی۔ ازبیدی اور دیرری جیسے ماہرین لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جیسے کہ مچھلی ہے۔

لہذا اس تفصیل کے مطابق احناف میں سے جن حضرات نے ”علم حیوان“ کی بیان کردہ تعریف کی روشنی میں جیسے کہ مچھلی سے خارج سمجھا انہوں نے اس کے کھانے کو ممنوع قرار دیا، اور جن حضرات فقہاء نے اہل عرب کے عرف کے مطابق جیسے کہ مچھلی میں شمار کیا انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

جواز کا قول اس لئے راجح معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا حرج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام عرف کا اعتبار کرتا ہے، فنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا۔ لہذا فتویٰ دیتے وقت جیسے کہ مسئلہ میں خفی کرنا مناسب نہیں

ہے، بالخصوص جبکہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے البتہ پھر بھی جھینگے کا کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب زیادہ احوط اور زیادہ اولیٰ ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔



# الحكماء الترفيع والاعجاب

في

ضوء الشريعة الإسلامية

تأليف

فضيلة الشيخ محمد بن شرف العثماني

استاذ الحديث والحدائق بمدينة القاهرة دار العلوم كرايشي

نقله إلى العربية

الأستاذ لقمان حكيم

المدرس بجامعة دار العلوم كرايشي

كلية

مكتبة دار العلوم كرايشي